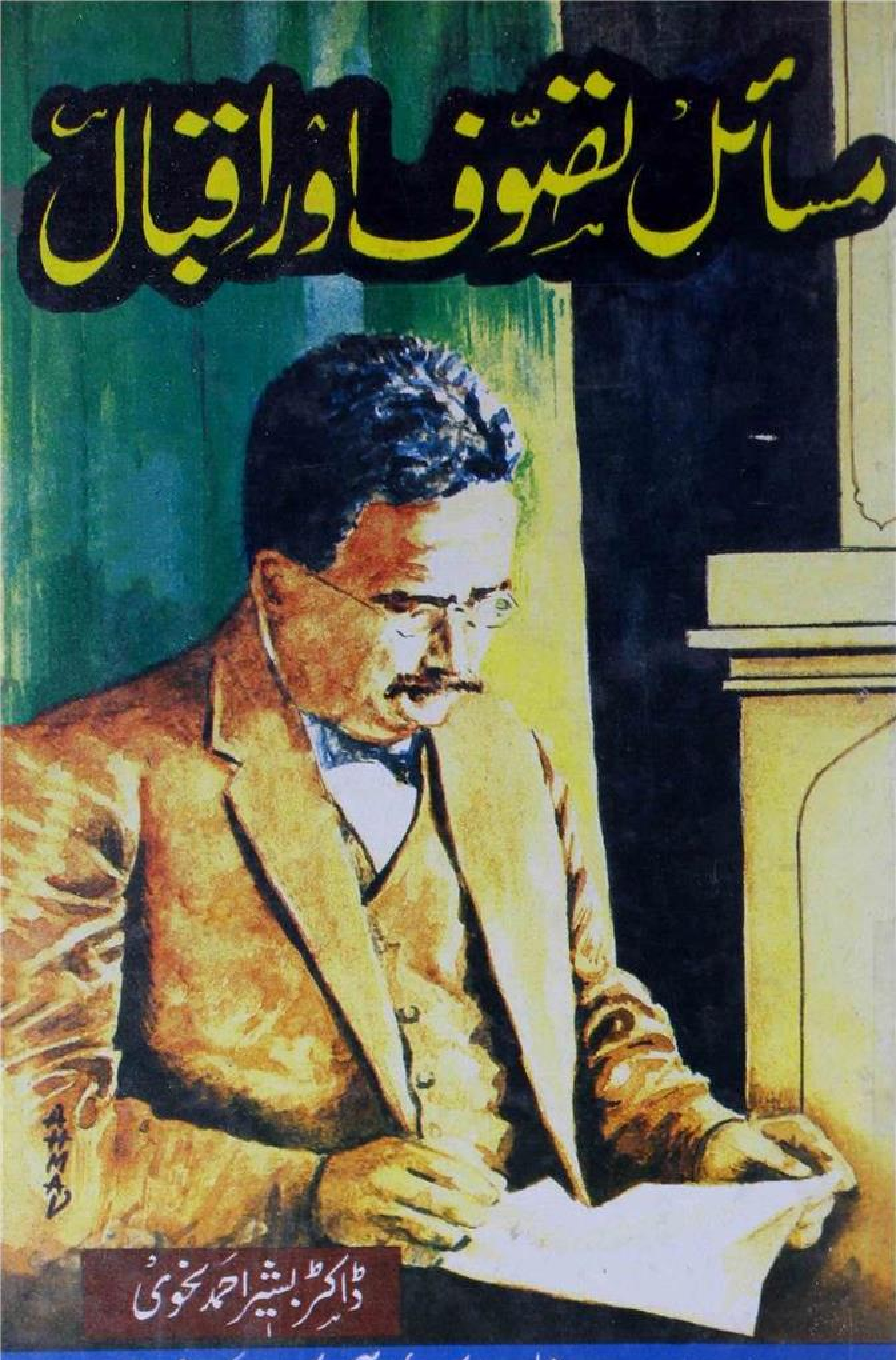

مسائلِ تصوّف اور اقبالؒ

ڈاکٹر بشیر احمد نحویؔ

ادارہ عِلم و ادب بیج بہاڑہ کشمیر

مسائل تصوف

اور

اقبال

تصنیف

ڈاکٹر بشیر احمد نحوی

ادارہ علم و ادب نحوی منزل بجبہاڑہ کشمیر

جملہ حقوق بحقِ مصنف محفوظ ہیں

نام کتاب	مسائل تصوف اور اقبال
مصنف	ڈاکٹر بشیر احمد نحوی
اشاعت	مئی ۲۰۰۱ء
تعداد	۵۰۰
قیمت	۲۲۰ روپے
کمپیوٹر کمپوزنگ	ضمیر احمد
مطبع	رؤف پولتھین پرنٹرس

ملنے کا پتہ

(۱) ادارۂ علم و ادب نحوی منزل بجبہاڑہ

(۲) اقبال انسٹی ٹیوٹ کشمیر یونیورسٹی سرینگر

فہرست موضوعات

مضامین	صفحہ نمبر
☆ پیش لفظ — از مصنف	
☆ لفظ تصوف۔ مشتقات اور وجہِ تسمیہ	1
☆ صوفیائے متقدمین	10
☆ کشف المحجوب اور صوفیائے کے مختلف فرقے	24
☆ سلاسلِ تصوف کا اجمالی تعارف	34
☆ تصوف سے متعلق غلط فہمیوں اور شبہات کے سلسلے میں اکابرین کی آراء کا خلاصہ	41
☆ وحدت الوجود کے متعلق مولانا جامی کی تشریح	61
☆ مکمل ضابطۂ حیات	86
☆ کیا وحدت الوجود اور وحدت الشہود نزاعِ لفظی ہے؟	91
☆ نظریۂ تصوف قرآن وسنت کے میزان پر	103
☆ نظریۂ وجود وشہود اور اقبال	115
☆ نتائج واثرات	150

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

پیش لفظ

تصوف کے کثیر الابعاد موضوع پر مشرق و مغرب کے علماء اور صوفیا نے مدلل اور مفصل کتابیں سپرد قلم کی ہیں۔ مذکورہ موضوع دلچسپ ہونے کے ساتھ ساتھ قدرے پیچیدہ بھی ہے۔ اس موضوع کو اقبال کے فکری اور شعری سفر میں اہم سنگِ راہ کی حیثیت حاصل ہے۔ چنانچہ اقبال نے اپنے نظم و نثر میں تصوف کے بطن سے جنم لینے والے بیشتر مسائل و امور اور اطراف و جہات کی بالتفصیل وضاحت کی ہے۔ میں نے اس کتاب میں تصوف سے متعلق ان مختلف نظریات بالخصوص وجود و شہود کے نظریے سے تفصیلی بحث کی ہے اور اس سلسلے میں علماء و صوفیا کی گراں بہا آراء کا نچوڑ پیش کیا ہے۔ چنانچہ جزئیات میں الجھنے سے بچ کر اقبال کے اس شدید ردِّ عمل کا تنقیدی جائزہ لیا گیا ہے جو انہوں نے تصوف کے حوالے سے وقتاً فوقتاً ظاہر کیا ہے۔ اقبال کے دل و دماغ میں صوفیا کے کس گروہ اور تصوف کی کس شاخ یا سلسلے کا احترام موجزن تھا، اور اس کے کیا اسباب و محرکات تھے؟ اس پر بھی روشنی ڈالنے کی کوشش کی گئی ہے۔ تصوف میں کئی امور

متنازع رہے ہیں، جن پر علماء اور صوفیا کے درمیان بڑی تلخ نوائی ہوتی رہی ہے۔ میں نے ان امور میں صرف وحدت الوجود اور وحدت الشہود کے تعلق سے حضرت ابن عربیؒ اور حضرت مجددّ الف ثانیؒ کے خیالات کا تقابلی مطالعہ کیا ہے۔

میں ان تمام علماء و اصفیا کا شکریہ ادا کرنا اپنا فرض سمجھتا ہوں جن کی کتابوں سے میں نے استفادہ کیا۔ یہ انہی کی عرق ریزی ہے کہ میرا کام آسان ہوکر رہ گیا۔ دُعا ہے کہ تصوف کے مختلف مسالک اور نظریات کو پڑھکر ہمارے اندر اقبال کی سی روشن ضمیری، فقیری، دردمندی، خودی، خودداری اور خدا اعتمادی پیدا ہو جائے۔

خدا سے پھر وہی قلب ونظر مانگ
نہیں ممکن امیری جز فقیری

بشیر احمد نحوی
۹۔ مئی ۲۰۰۱ء

☆

لفظ تصوّف۔ مشتقات اور وجہِ تسمیّہ

تصوف کی اصطلاح کے سلسلے میں علماءِ دین، لسانیات کے ماہرین اور نظریۂ تصوف کے قائلین بہت کچھ لکھتے اور کہتے چلے آئے ہیں۔ حضرت شیخ علی ہجویریؒ کی مشہور تصنیف کشف المحجوب میں یہ جملہ موجود ہے۔

''مرد ماں اندر تحقیق ایں اسم بسیار سخن گفتہ اند و کتب ساختہ''[1] لوگوں نے اس لفظ (تصوف) کی حقیقت کے بارے میں بہت باتیں کہی ہیں اور کتابیں تصنیف کی ہیں۔

تصوف کے کئی مادۂ اشتقاق عربی کی معتبر کتابوں میں ہماری نظروں سے گزرتے ہیں۔ اس لفظ کی لغوی حیثیت کے بارے میں جتنے بھی مادّے کتب تصوف میں درج کیے جا چکے ہیں، ان کو خلیق احمد نظامی نے ترتیب کے ساتھ یوں پیش کیا ہے۔

(۱) صفا۔ بمعنی صفائی و پاکیزگیٔ قلب

(۲) اہلِ صفہ۔ رسول اکرم ﷺ کے عہدِ مبارک میں کچھ بزرگ جو عبادت

۱۔ کشف المحجوب۔ ص ۲۲۔ حضرت شیخ علی ہجویریؒ۔ مطبوعہ لاہور

میں مشغول رہتے تھے

(۳) صف۔ وہ لوگ جو ہمیشہ صفِ اول میں نماز ادا کرنے کی کوشش کرتے تھے۔

(۴) صوفہ۔ ایک قدیم قبیلہ کا نام جو کعبہ کا خادم تھا۔

(۵) صفوت القفا۔ گدی پر جو بال ہوتے ہیں۔

(۶) یٔتھوصوفیا۔ یونانی لفظ جس کے معنی حکمتِ الٰہی کے ہیں۔

(۷) صوفانہ۔ ایک قسم کا پودا

(۸) صوف۔ پشمینہ یا اون[۱]

اب سوال پیدا ہوتا ہے کہ اصحابِ علمِ روحانی یا معرفت کو کیوں صوفی کہا گیا۔ اس کی کئی وجوہات ہیں۔ جیسا کہ اوپر کی اصطلاحات سے بھی مترشح ہوتا ہے۔ ایک وجہ یہ ہے کہ ان کا نصب العین صفائے باطن تھا وہ صوفی کہلانے لگے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ چونکہ انبیاء علیہم السلام اور بیشتر صحابۂ کرامؓ کے عمل کے مطابق وہ حضرات اکثر صوف یا اون کا کپڑا پہنتے تھے، اس نسبت سے بھی وہ صوفی مشہور ہو گئے۔ تیسری وجہ یہ ہے کہ ان حضرات کا مسلک اصحابِ صفہ کے مسلک کے مطابق تھا یعنی ہمہ وقت یادِ خدا میں مشغول رہنا تھا، اس نسبت سے بھی وہ صوفیاً کے نام سے موسوم ہو گئے۔ لیکن ان ظاہری وجوہات سے قطع نظر تصوف کی اصل ''احسان'' ہے جو اس حدیثِ پاک پر مبنی ہے جس کو عرفِ عام میں حدیثِ

۱۔ تاریخ مشائخ چشت۔ ص ۷۱۔ خلیق احمد نظامی۔ ناشر مکتبۂ عارفین

جبریل کہا جاتا ہے۔ جب صحابہ کبارؓ کی تعلیم و تربیت کے لئے حضرت جبریلؑ انسان کی شکل وصورت اختیار کر کے سرکارِ دو عالمؐ کے پاس آئے اور اسلام، ایمان اور احسان کے معانی و مطالب دریافت کئے۔ تو احسان کا مطلب آپؐ نے یوں فرمایا۔

اَنْ تَعْبُدَ اللّٰہَ کَاَنَّکَ تَرَاہُ۔ فَاِنْ لَمْ تَکُنْ تَرَاہُ فَاِنَّہ یَرَاکَ

(یعنی تو خدا کی عبادت اس طرح کرے کہ تو اسے دیکھتا ہے، اگر تو اسے نہیں دیکھ سکتا تو تحقیق وہ تجھے دیکھتا ہے) دل کو ماسوائے اللہ سے پاک رکھنا اور محبوبِ حقیقی کے سوا کسی کا اپنے دل میں گذر نہ ہونے دینا سرمایۂ احسان ہے، جو تصوف کے نام سے موصوف ہوا۔ تصوف نام ہے مجموعۂ شریعت، طریقت، حقیقت اور معرفت کا۔ شریعت راستہ ہے۔ طریقت کا مطلب ہے اس راستے پر چلنا، اور جس مقام و منزل کی طرف یہ راستہ رہنمائی کرتا ہے وہ حقیقت کہلاتا ہے اور حقیقت کی روشنی میں جو علم سالکِ راہ طریقت کو حاصل ہوتا ہے، اسے معرفت کہتے ہیں۔ اس سے ظاہر ہے کہ تصوف اور شریعت میں کوئی مغائرت نہیں ہے، بلکہ شریعت پر عمل کرنے کا نام ہی طریقت یا تصوف ہے۔ حاجی امداد اللہ مہاجر مکّی نے شرح مثنوی رومیؒ میں ایک حدیث نقل کی ہے، جو اس طرح ہے۔

الشّریعة اَقوالی وَالطریقة اَفعالی وَ الحقیقة اَحوالی وَ المعرفة سِرّی۔ (شریعت میرے اقوال کا نام ہے، طریقت میرے اعمال کا، حقیقت میری باطنی کیفیت کا اور معرفت میرا راز ہے)۔

ایک حدیث میں فرمایا گیا ہے کہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ میں نہ اپنے آسمانوں میں سما سکتا ہوں نہ اپنی زمین میں سما سکتا ہوں لیکن اپنے بندۂ مومن کے قلب میں سما سکتا ہوں۔ بندۂ مومن کے دل کی یہ وسعت صرف اہلِ تصوف ہی جانتے ہیں اور سمجھا سکتے ہیں۔ علمائے اہلِ ظاہر کے نزدیک اس کا کوئی مطلب نہیں ہوسکتا۔ عالم اسلام کے مشہور مفکر حضرت امام غزالیؒ فرماتے ہیں۔

ثمّ انی فرغت من هذه العلوم اقبلت بهمتی علیٰ طریق الصوفیه و علمت ان طریقهم انما تتم بعلم و عمل وکان حاصل علمهم قطع عقبات النفس و التنزه عن اخلاقها المزمومه و صفا تها الخبیثه حتیٰ یوسل بها الیٰ تخلیة القلب عن غیر الله تعالیٰ وتخلیة بذکرالله [1]

ترجمہ: جب میں ان علوم سے فارغ ہوکر صوفیہ کے طریقہ کی طرف متوجہ ہوا تو مجھے معلوم ہوا کہ ان کا طریقہ علم وعمل سے تکمیل کو پہنچتا ہے۔ ان کے علم کا حاصل نفس کی گھاٹیوں کا قطع کرنا برے اخلاق اور ناپاک اوصاف سے پاک و منزّہ ہونا ہے، تاکہ اس کے ذریعے دل کو غیر اللہ سے خالی کیا جائے اور اس کو ذکر الٰہی سے آراستہ کیا جائے۔

شیخ الاسلام زکریا انصاری نے تصوف کی تعریف بیان کرتے ہوئے لکھا ہے۔

۱۔ امام محمد غزالی۔ المنقذ من الضلال باب القول فی طریق الصوفیه

"التصوف هو علم۔ تعرف به احوال تزكية النفوس و تصفية الاخلاق و تعمير الظاهر و الباطن لنيل السعادة الابدية موضوعه التزكيه والتصفيه والتعمير و غايته نيل السعادة [1]

ترجمہ: تصوف وہ علم ہے جس سے تزکیۂ نفس، تصفیۂ اخلاق، تعمیر ظاہر و باطن کا علم ہوتا ہے تاکہ ابدی سعادت حاصل کی جاسکے۔ اس کا موضوع بھی تزکیہ و تصفیہ اخلاق اور تعمیر ظاہر و باطن ہے اور اس کی غایت سعادت ابدی کا حاصل کرنا ہے۔ حضرت شیخ سید عبد القادر جیلانیؒ فرماتے ہیں۔

الصوفی من کان صافیاً من افات النفس خالیاً من مذموماتها سالکاً بحمید مذهبه ملازماً للحقائق غیر ساکن بقلبه الی احدٍ من الخلایق [2]

ترجمہ: صوفی وہ شخص ہے جس کو حق تعالیٰ نے صاف کرلیا ہو۔ یعنی جو شخص نفس کی آفتوں اور برائیوں سے صاف ہو اور نیک راستہ پر چلے اور اس کا دل بجز اللہ کے اور کسی چیز سے آرام نہ پائے۔

عبد الماجد دریا آبادی نے رسالۂ قشیریہ سے یہ اقتباس اخذ کیا ہے۔

"رسول اللہؐ کے زمانے کے معاصر مسلمان کے لئے سب سے زیادہ پر

۱۔ اقتباس منقول از۔ قرآن اور تصوف۔ ص ۱۱۔ مصنف۔ ڈاکٹر میر ولی الدین

۲۔ سید عبد القادر جیلانیؒ۔ غنیۃ الطالبین (اقتباس ماخوذ: مقامات تصوف۔ ص ۲۷، مصنف مولانا اسمٰعیلی سنبھلی۔ ناشر: تاج کمپنی، بمبئی

فخر و افضل لقب صحابی کا ہوسکتا ہے۔ چنانچہ اسی لقب سے اس وقت کے افاضل موسوم ہوئے۔ اس کے بعد جب دوسری نسل پیدا ہوئی، تو ان صحابہ کیلئے تابعین کی اصطلاح چلی اور ان کی آنکھیں دیکھنے والے تبع تابعین کہلائے۔ اس کے بعد جب قوم زیادہ پھیلی اور طرح طرح کے لوگ پیدا ہونے لگے، تو جن لوگوں کو امور دینی میں زیادہ غلو و انہماک ہوا۔ انہیں زہاد و عباد کہا جانے لگا۔ لیکن جب بدعتوں کا ظہور ہوا اور فرقہ فرقہ الگ ہو گئے تو ہر فرقہ مدعی بن بیٹھا کہ زہاد و عباد انہیں میں ہیں۔ اس وقت اہلِ سنت کے طبقہ خاص نے جو ذکرِ الٰہی میں مشغول اور غفلتوں سے دور رہتا تھا، اپنے لئے ''اہلِ تصوف'' کی اصطلاح قائم کی اور ہجرت کو ابھی دو صدیاں نہیں ہوئی تھی کہ یہ لقب اس طبقۂ خاص کے اکابر کیلئے مخصوص ہو گیا[1]

مولانا سعید احمد اکبر آبادی تصوف کی تعریف کرتے ہوئے اپنے ایک مضمون ''اقبال اور تصوف'' میں لکھتے ہیں۔

''تصوف کی تعریف اور اصل حقیقت ہے تزکیۂ نفس اور تجلیۂ باطن کر کے ایسا پاک وصاف اور روحانی کمالات اور اخلاقی اعتبار سے ایسا بن جانا کہ دل عشق الٰہی کا گہوارہ ہو۔ اور اس کی وجہ سے وہ سراپا سوز و گداز اور ہمہ تن جذب و شوق ہو۔ اس کا ہر عمل تقرب الٰہی کیلئے ہو، اس کی نیت میں خلوص اور اس کے ارادوں میں عزم و بلند نظری ہو۔ اس کو خواہشات نفس پر کنٹرول اور اقتدار و

۱۔ عبدالماجد دریا آبادی۔ تصوف اسلام۔ ص ۶۶۔ رسالہ قشریہ۔ ص ۸۷

اختیار ہو اور وہ ان کا تابع اور غلام نہ ہو۔ جب ایک انسان میں یہ صفات و کمالات پیدا ہو جاتے ہیں، تو وہ اخلاق فاضلہ سے آراستہ و پیراستہ اور اخلاق رزیلہ سے پاک وصاف ہو کر اہلِ عالم کیلئے سراپا محبت و غمگساری بن جاتا ہے اور خلق خدا کی خدمت اس کا شعار اور وظیفۂ حیات ہو جاتی ہے"[1]

مشہور مستشرقہ انا میری شمل تصوف کی تعریف میں اپنا نقطۂ نظر بیان کرتے ہوئے لکھتی ہیں۔

" Mysticism can be defined as love of the absolute- for the power that separates true mysticism from mere asceticism is love. Divine love makes the seeker capable of bearing, even enjoying all the pains and affliations that God showers upon him in order to test him and to purify his soul" [2]

تاریخی جائزہ

اوپر کی آراء سے تصوف کی تعریف سامنے آ گئی۔ لیکن سوال پیدا ہو جاتا

۱۔ سعید احمد اکبر آبادی۔ اقبال اور تصوف۔ ص ۱۳۔ مرتبہ۔ آلِ احمد سرور۔ اقبال انسٹی ٹیوٹ، کشمیر یونیورسٹی

2. Annemarie Shimmel- Mystical Dimensions in Islam, page.4

ہے کہ تصوف کی تاریخ کہاں سے شروع ہو جاتی ہے؟ کیا پیغمبر اسلامؐ کے زمانہ میں اس کی ابتدا ہوئی یا خلفائے اربعہ کے زمانے میں یا ان کے بعد؟ جہاں تک کتب تاریخ و سیر کا تعلق ہے۔ ان میں درج ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے اپنی تیئس ۲۳ سالہ نبوی زندگی میں ایک ایسے معاشرے کی تشکیل و تکمیل کی جس کے افراد اپنی انفرادی اور اجتماعی زندگی قرآن اور سنت رسولؐ کے مطابق بسر کرتے رہے، اس معاشرے کی حیات اجتماعی میں اسلام نے جو حیران کن تبدیلی برپا کی، اس کی مثال تاریخ انسانی میں ملنی محال ہے۔ ایسے انسان جو اخلاقی بے راہ روی، سیاسی افراتفری اور اقتصادی بدحالی میں مبتلا تھے، جو اپنی بیٹیوں کو زندہ دفن کرنے میں کوئی ترس نہیں کھاتے تھے، جو شراب نوشی، قمار بازی، عیاشی اور شعر و شاعری کی محفلوں کی شب و روز زینت بنے رہتے تھے اور جن کی زندگی کا ہر پہلو تہذیب و تمدن کے چہرے پر بدنما داغ بنا ہوا تھا، اسلامؑ کے حیات بخش نظام کی بدولت ایک صالح انقلاب سے دوچار ہو گئے۔

پیغمبر اسلامؐ نے جو نظام رائج کیا وہ کلّی طور مساوات، مواخات اور انسانی برادری کے عالمگیر نظریات پر مبنی تھا۔ بیت المال مسلمانوں کی مشترکہ میراث تھا۔ چنانچہ اپنے آخری حج جسے ''حجتہ الوداع'' کے نام سے یاد کیا جاتا ہے، محمد ﷺ ایک اونٹنی (قسویٰ) پر سوار ہو کر ایک بہت بڑے اجتماع سے مخاطب ہوئے اور فرمایا۔ ''دیکھو میرے بعد گمراہ نہ ہو جانا، کہ باہم ایک دوسرے کی گردن مارنے لگو، جس طرح تمہارے حقوق عورتوں پر ہیں، اسی طرح عورتوں

کے حقوق تمہارے اوپر ہیں۔ ان کے ساتھ نرمی کرنا اور مہربانی سے پیش آنا۔ اللہ سے ڈر کر ان کے حقوق کا لحاظ رکھنا۔ غلاموں کے ساتھ اچھا سلوک کرنا۔ نہ عربی کو عجمی پر فضیلت ہے، نہ عجمی کو عربی پر، تم سب آدم کی اولاد ہو اور آدم خاک سے بنے تھے، میں نے تمہارے درمیان ایک چیز چھوڑی ہے جس کو اگر تم مضبوط پکڑ و گے، تو میرے بعد گمراہ نہ ہو گے۔ یاد رکھو وہ ہے قرآن۔ لوگو، عمل میں خلوص، مسلمان بھائیوں کی خیر خواہی اور جماعت میں اتحاد، یہ تین باتیں ایسی ہیں جو سینہ کو پاک رکھتی ہیں"۔ ا

رسول اللہ ﷺ کی یہ حیات آفرین اور بہترین تعلیمات خلافت راشدہ تک اپنے پورے آب و تاب کے ساتھ نافذ اور رہنمائی کا ذریعہ بنی رہیں۔ لیکن جب اقتدار و اختیار پر گرفت حاصل کرنے کا خیال غالب ہوتا گیا۔ تو نتیجہ یہ نکلا کہ خلافت راشدہ کے خوبصورت نقوش مٹتے گئے۔ خلافت کے فوائد کم ہونے لگے اور اس طرح ملوکیت کے منحوس سائے ملت کے اوپر منڈلانے لگے۔ اختلافات نے زور پکڑنا شروع کیا۔ جزوی و فروعی معاملات پر جھگڑے ہونے لگے، خدا خوفی، تقویٰ شعاری اور آخرت پسندی کے بجائے اقتدار، مادیت اور دولت و ثروت کے حصول کی تمنائیں دلوں میں گھر کرنے لگیں۔ حجاج بن یوسف ثقفی کے مظالم سے علماء و اصفیا تنگ آ گئے۔ اور اس وقت کے مشہور بزرگ حضرت حسن بصریؒ گیارہ سال تک گوشہ گیر رہے اور جب اس ظالم کے مرنے

ا۔ خلیق احمد نظامی۔ تاریخ مشائخ چشت۔ ص ۶۵۔ مکتبہ عارفین کراچی۔

کی خبر سنی تو سجدہ میں گر پڑے اور کہا۔

" اللهم انی اخافك و اخاف من لا يخافك [1]

ترجمہ: اے اللہ میں تجھ سے ڈرتا ہوں اور اس سے ڈرتا ہوں جو تجھ سے نہیں ڈرتا''

۶۱ ہجری میں کربلا کا دلخراش واقعہ رونما ہوا۔ اس سانحے کی اطلاع جب دور دراز علاقوں تک جا پہنچی تو نتیجے کے طور گروہ بندیوں اور انتقام گیریوں کا سلسلہ شروع ہو گیا۔ اہلِ بیت رسولؐ کے غم میں ہزاروں گھرانے خون کے آنسو بہاتے رہے۔ اس سانحے نے بڑی حد تک ملی وحدت کو منتشر کر کے رکھ دیا۔ اور اموی خاندان کے خلاف انتقام کی آگ اندر ہی اندر بھڑکتی رہی۔

خلافت راشدہ اور سانحہ کربلا کے بعد جو دوسرے واقعات ظہور پذیر ہوئے، ان حالات میں اللہ تعالیٰ نے امت میں ایسے علماء اور صوفیہ کا ایک گروہ پیدا کیا، جس نے ملت کی شیرازہ بندی کرنے، اخوت اسلامی کے جذبے کو عام کرنے اور اختلافات میں اعتدال کی راہ ڈھونڈ نکالنے کی کوشش کی۔ اس گروہ کے سامنے دیگر امور کے علاوہ لوگوں میں تزکیۂ نفس کا عمل اجاگر کرنا مقدم تھا۔

صوفیائے متقدمین

صوفیہ کے طبقۂ اول کا زمانہ ۶۶۱ء سے ۸۵۰ء تک مقرر کیا گیا ہے۔ اس میں حضرت اویس قرنی، حضرت حسن بصری، حضرت مالک دینار، حضرت رابعہ

ا۔ شیخ حمید الدین ناگوری۔ سرور الصدور

بصریہ، حضرت محمد واسع، حضرت حبیب عجمی، حضرت فضیل بن عیاض اور حضرت ابراہیم ادہم رحمہم اللہ شامل ہیں۔ اس پہلے گروہ صوفیہ پر ''خشیت خداوندی'' کا بہت غلبہ رہتا تھا۔ وہ توبہ واستغفار پر زور دیا کرتے تھے۔ دنیا کی اس زندگی کو عارضی اور کھیل تماشہ سمجھتے تھے، عیش وعشرت سے اجتناب کرتے اور اپنا زیادہ وقت ذکر الٰہی میں صرف کرتے تھے، یہاں ایک غلط فہمی بھی پیدا ہوسکتی ہے کہ کیا مشائخ وصوفیہ اسلام سہولیات زندگی سے متمتع ہونے سے ٹوکتے تھے؟ نہیں۔ دراصل اسلام افراط وتفریط میں مبتلا ہونے سے فرد اور جماعت کو متنبہ کرتا ہے۔ آخرت کی زندگی کو غرض وغایت قرار دیکر قرآن نہایت ہی واضح الفاظ میں بیان کرتا ہے۔

وَمَا هٰذِهِ الحَيٰوةِ الدُنيَا اِلىٰ لَهوٗ و لَعب۔ وَ اِنَّ الدَّار الآخِرَة لهِيَ الحَيوان۔ لو كانو يعلمون۔

ترجمہ: اور یہ دنیا کی زندگی کیا ہے؟ سوائے لہو ولعب کے، اور بے شک آخرت کی ہی زندگی پائیدار ہے۔ کاش تم لوگ یہ سمجھ پاتے۔

اس دور کے صوفیہ کرام نے حکومت وقت کے ساتھ کبھی بھی نزدیکی روابط اور مراسم قائم نہیں کئے۔ کیونکہ نزدیکی اور قربت کے نتیجے میں انہیں حکمرانوں کے ہر غلط سلط کو درست قرار دینا تھا، جیسا کہ کئی ادوار میں ہوا ہے۔ یہ حضرات بادشاہوں کو ان کی غلط روش پر برملا ٹوکتے اور نتائج سے بے نیاز ہوکر کلمۂ حق ادا کرتے تھے، ان کے نزدیک سب سے اہم کام لوگوں کے اخلاق

درست کرنا اور ان کی زندگیوں میں پاکیزگی اور تقویٰ شعاری لانا تھا۔ وہ یہ بات اچھی طرح جانتے تھے کہ نبی اکرم ﷺ نے اپنی بعثت کا مقصد بیان کرتے ہوئے فرمایا ہے۔

بعثت لا تمم مکارم الاخلاق

ترجمہ: مجھے اخلاق کی خوبیوں کو پورا کرنے کیلئے بھیجا گیا ہے۔

صوفیائے کرام کا دوسرا گروہ اس وقت سامنے آ گیا۔ جب یونان کے عقلیت پسند فلسفے نے شریعت اسلامیہ کی بنیادوں کو متاثر کرنے کی کوشش کی۔ بہت سارے علماء اس فلسفے کی شیرینی اور اثر آفرینی کے فریب میں آ چکے تھے اور ایک آزاد خیالی نے روپ دھارنا شروع کر دیا تھا۔ اسلام ہر قسم کی آزاد خیالی کے خلاف ہے اور شتر بے مہار بن کر انسان کو زندہ رہنے سے ممانعت کرتا ہے۔ اور اس کو ایک قاعدے اور ضابطے کے تحت لا کر اس کی ذہنی، فکری، اخلاقی اور معاشرتی رہنمائی کے گراں قدر اصول وقوانین فراہم کرتا ہے۔ اور انہیں کے مطابق زندگی کو نبھانے اور سنوارنے کی ترغیب دیتا ہے۔ فلسفۂ یونان کی گرم بازاری کا آغاز اسی وقت ہوا جب ہارون الرشید نے بغداد میں ایک ''بیت الحکمت'' قائم کیا۔ جس میں غیر زبانوں کو عربی میں ترجمہ کرانے کا انتظام کیا گیا۔ مامون الرشید نے قیصر روم کو خط لکھا کہ ارسطو کی جس قدر کتابیں مل سکیں، وہ بغداد بھیج دی جائیں۔ قیصر نے کافی تلاش وجستجو کے بعد ایک بڑے ذخیرہ کا پتہ لگا یا۔ لیکن بھیجنے میں ذرا تامل کیا اور ارکانِ دولت سے مشورہ کیا کہ کیا کتابیں بغداد

روانہ کی جائیں یا نہیں؟ انہوں نے ایک زبان ہو کر کہا۔ ''کچھ مضائقہ نہیں۔ فلسفہ اگر مسلمانوں میں پھیلا تو ان کے مذہبی جوش کو بھی ٹھنڈا کر کے رکھے گا۔''[1] چنانچہ پانچ سو اونٹ لاد کر فلسفہ کی کتابیں مامون کے پاس بھیج دی گئیں۔ مامون نے یعقوب بن اسحاق کندی کو ترجمے پر مامور کیا[2]۔ مسلمان فلسفے کی کتابیں پڑھ کر جو اب ان کی اپنی زبان عربی میں تھیں اسلام کے اصول و مبادیات کی حقانیت پر شک وشبہ میں پڑنے لگے، قرآن شریف کی عجیب وغریب تاویلات ہونے لگیں۔ آخرت، جو عقائد اسلام میں بنیادی حیثیت رکھتا ہے اور جس پر اسلامی عبادات و معاملات کا انحصار ہے۔ اس پر عقل و وجدان کے نقطۂ نگاہ سے باتیں ہونے لگیں۔ جنت وجہنم ملائکہ، انبیاء کے معجزات، واقعہ معراج، غرض ہر چیز کے بارے میں شکوک وشبہات پیدا ہونے لگے اور

در حرم خطرے از بغاوت خرد است

والا معاملہ اپنی انتہا کو پہنچنے لگا۔ ان حالات میں اللہ تعالی نے اس خطرے سے ''حرم'' کو محفوظ رکھنے کیلئے ایسے مخلص اور پاکباز بندے پیدا کئے جنہوں نے اس نام نہاد عقلیت و وضعیت، آزادی اور آزاد خیالی کا توڑ کیا جو فلسفۂ یونان کے اثرات کی وجہ سے عام ہونے لگی تھی۔ حضرت بایزید بسطامی، حضرت معروف کرخی، حضرت سری سقطی، حضرت ذوالنون مصری رحمہم اللہ وہ معروف نام ہیں، جنہوں نے سیلاب عقلیت پر روک لگانے کی موثر کوششیں کی۔ جو سیلاب مامون

ا۔ شبلی نعمانی۔ المامون۔ حصہ دوم۔ ص ۷۷ (طبع سوم آگرہ)
۲۔ خلیق احمد نظامی۔ تاریخ مشائخ چشت۔ ص ۸۰

کے دربار سے نکلا تھا اور جس نے پورے بغداد کو اپنی لپیٹ میں لے لیا تھا۔ یہ صوفیا محبت الٰہی میں غرق رہتے تھے اور جو لوگ ان کے دائرہ اثر میں آگئے وہ اعتزال، عقلیت اور تشکیک سے نکل کر سچے اور اچھے مسلمان کی حیثیت سے زندہ رہنے کی کوشش میں مصروف ہوگئے۔ بایزید بسطامیؒ نے اپنی کرامات کے ذریعہ سے ان لوگوں کی ذہنی تبدیلی میں بڑا حصہ ادا کیا جو فلسفے کی گھتیوں میں گرفتار ہو چکے تھے۔ حضرت شیخ فرید الدین عطارؒ ان کے بارے میں لکھتے ہیں "ان کی ریاضات و کرامات بہت تھیں۔ اسرار و حقائق میں نظر غائر و جد بلیغ رکھتے تھے۔ ہمیشہ مقام قرب و ہیبت میں تھے اور آتش محبت میں غرق تھے۔ برابر تن کو مجاہدہ میں اور دل کو مشاہدہ میں رکھتے تھے۔"[1] حضرت معروف کرخیؒ نے استغراق پر بے حد زور دیا اور حضرت سری سقطیؒ نے عقیدۂ توحید پر راسخ یقین پیدا کرنے کی تلقین کی۔ انہوں نے اپنے معتقدوں سے فرمایا کہ عقل کی زنجیروں میں اپنے آپ کو جکڑ کر رکھ دینا اور ذہنی غلامی میں مبتلا ہونا ایک ایمان والے کے شایانِ شان نہیں ہے۔

صوفیائے کرام کا تیسرا گروہ دسویں صدی عیسوی سے متعلق ہے۔ یہ وہ زمانہ تھا۔ جب مسلمان فقہی مسائل و معاملات کی پیچیدگیوں میں الجھ کر اپنی منزل اور اپنے اصل مقصد کو بھول چکے تھے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ اس زمانے میں اسلامی سلطنت کی سرحدیں دور دور تک پھیل چکی تھیں اور پھیلاؤ کے اس عمل میں

۱۔ فرید الدین عطار۔ تذکرۃ الاولیاء۔ ترجمہ، ظہیر الاصفیا۔ ص۔ ۱۱۳

اضافہ ہوتا چلا جارہا تھا۔ لیکن ایک مایوس کن اور منفی رجحان جنم لے رہا تھا کہ لوگ قرآن وسنت میں جس حکم صریح کو نہیں پاتے تھے۔ اس پر عقل وقیاس اور فقہ و اجتہاد کا اطلاق کرتے تھے۔ فقہاء پیدا ہوتے رہے اور انہوں نے بڑی دیانت داری اور عرق ریزی سے کام لیکر کتب فقہ ترتیب دیں۔ جن کی وساطت سے مسلمانوں کے عائلی، وراثتی، تعزیراتی، اور دیگر متفرق مسائل کے حل ہونے میں بڑی مدد ملتی تھی۔ فقہہ کے چار بڑے مسلک پہلے ہی وجود میں آچکے تھے۔ امام ابوحنیفہؒ (نعمان بن ثابت) امام شافعی (محمد بن ادریس) امام مالک (امام محمد) اور امام حنبل (احمد بن حنبل) نے تدوین فقہہ میں گراں قدر کارنامے انجام دیے لیکن اس کے باوجود اپنے فقہی اجتہاد اور آراء کو وہ حرف آخر نہیں سمجھتے تھے یہاں تک کہ حضرت امام ابوحنیفہؒ نے اس بات کی صراحت کی اور فرمایا۔

اذا رآ کلامنا یخالف ظاهر الکتاب والسنة فضر بوه علی الحائط

ترجمہ: اگر ہمارے کلام کو تم کتاب وسنت سے متضاد پاؤ گے۔ تو اسے دیوار پردے مارو"

اس زمانے میں ائمہ کے ساتھ اظہار محبت اور غلو عقیدت میں اضافہ ہوتا گیا اور ایک موقعہ پر ہارون الرشید نے چاہا تھا کہ موطا امام مالکؒ کو خانہ کعبہ میں

آویزاں کر دیا جائے اور تمام مسلمانوں کو فقہی احکام میں اس کی پیروی پر مجبور کیا جائے۔ امام صاحب نے اس خیال کو پسند نہیں کیا بلکہ تنبیہ فرمائی کہ ایسا نہ کرو۔ خود صحابہ فروع میں مختلف ہیں اور وہ ممالک اسلامیہ میں پھیل چکے ہیں اور ان میں ہر شخص راہِ صواب پر ہے[1]۔ اس سے بڑھ کر عوام میں ایک اور چیز کا اضافہ ہوا کہ لوگ شرعی احکامات کی پابندی سے بچنے کیلئے فقہی مسائل میں جو رعائتیں روا رکھی گئی ہیں ان کا سہارا لیکر اپنے کو آزاد اور خود مختار دیکھنا چاہتے تھے، قدرت نے ان پُر آشوب اور پر خطر حالات میں صوفیا کے اس طبقہ کو پیدا کیا جس نے لوگوں کو قرآن وسنت کی براہ راست اطاعت اور متابعت کی شدت کے ساتھ تاکید کی اور اس کے ساتھ ساتھ مذہب کی حقیقی روح کو بیدار کرنے، باطن کی اصلاح اور اخلاق کی درستگی کی طرف توجہ کی۔ جو فقہی گھتیوں میں الجھے ہوئے ہوئے تھے۔ ان سے للکار کر کہا۔

در کنز و ہدایہ نتواں دید خدارا
آئینۂ دل بیں کہ کتابے بہہ ازیں نیست[2]

اس دور کے نمائندہ صوفیا شیخ ابوسعید ابن عربی، شیخ ابومحمد الخلدی، شیخ ابو النصر سراج، شیخ ابوطالب مکی، شیخ ابوبکر، اور شیخ ابوعبدالرحمان السلمی ہیں۔ ان مکرم صوفیا نے علمی اور اصلاحی کام انجام دیکر عامتہ المسلمین کے زنگ آلودہ قلوب کو

۱۔ سید سلیمان ندوی۔ حیات مالک۔ ص ۶۷
۲۔ خلیق احمد نظامی۔ تاریخ مشائخ چشت۔ ص ۸۹

صاف و شفاف کر دیا۔ اور ان میں جو فقہی و مسلکی پیچیدگیاں اور ریشہ دوانیاں رونما ہو چکی تھیں ان کو دور کرنے میں ایک اہم رول ادا کیا۔ ابن عربی نے جو حضرت جنید بغدادیؒ کے مریدوں میں شامل تھے، طبقات نامی کتاب لکھ کر گذشتہ ادوار کے نامور صوفیا کی تعلیمات اور تصورات کو بڑے شرح و بسط کے ساتھ لوگوں کے سامنے پیش کیا۔ حضرت ابن عربی کو قدرت نے اس دور کے تمام صوفیا میں وسعت نظر عطا کی تھی۔ فصوص الحکم (دانائی کے نگینے) اور فتوحات مکیہ لکھ کر ابن عربی نے تصوف و سلوک کی دنیا میں ایک انقلاب برپا کر دیا۔ بہت سارے علمائے وقت ان کے خلاف ہو گئے اور ان کی تصانیف پر کفر کا اطلاق کیا گیا لیکن ابنِ عربی استقلال و استقامت کے ساتھ اسرارِ معرفت اور حقائق شریعت سے عوام و خواص کو آگاہ کرتے رہے۔ محی الدین ابن عربی کی جلالت قدر سے متاثر ہو کر مولانا جامیؒ فرماتے ہیں کہ " جناب شیخ پر طعن و تشنیع کی بڑی وجہ ان کی کتاب فصوص الحکم ہے اور اس میں کلام نہیں کہ طعن کرنے والوں کا منشاء یا تقلید و تعصب ہے یا ان مصطلحات سے بے خبری، یا ان معانی و حقائق سے غموض، جو کہ انہوں نے اپنی تصانیف میں بیان کئے ہیں۔ آپ نے اپنی تالیفات میں اور بالخصوص " فتوحات مکیہ" اور " فصوص الحکم" میں جس مقدار میں حقائق اور معارف کو بیان کیا ہے کسی ایک کتاب میں بھی نہیں ہیں اور نہ اس جماعت کے کسی فرد سے ظاہر ہوئے ہیں۔ میں نے خواجہ برہان الدین ابوالفارس قدس سرہ سے سنا کہ میرے والد نے فرمایا ہے۔ " فصوص" جان ہے اور " فتوحات" دل۔ اور حضرت والد

نے اپنی کتاب ''فصل الخطاب'' میں جہاں بھی ''قال بعض الکبر العارفین'' لکھا ہے اس سے مراد شیخ اکبر قدس سرہ ہیں۔[1]

محی الدین ابن عربی کے فلسفۂ وحدت الوجود کے ضمن میں اس کی شدت کے ساتھ مخالفت کرنے والے ایک بلند پایہ عالم ربانی کے خیالات کا اختصاراً یہاں پر تذکرہ ضروری محسوس ہوتا ہے۔ آٹھویں صدی ہجری کے مشہور عالم و مصلح شیخ الاسلام امام ابن تیمیہ نے خاص طور پر ابن عربی کو تنقید کا ہدف بنایا۔ ابن تیمیہ متعدد علوم پر گہری دسترس رکھتے تھے اور قدرت نے ان کو ایک زرخیز ذہن اور بلا کا حافظہ عطا کیا تھا۔ تصوف کے بارے میں ان کے زمانے میں بہت ساری کتابیں شائع ہو چکی تھیں اور کچھ واقعات ان کے زمانے میں اس انداز سے ظاہر ہوئے کہ قوانین شرعیہ اور عقائد دینیہ پر بحث و تمحیص ہونے شروع ہوئے؟ چنانچہ ابن تیمیہ نے محی الدین ابن عربی کے مسلک وحدت الوجود کو کھلم کھلا تردید و تنقید کا نشانہ بنایا۔ متعدد علماء و فضلاء ابن عربی کی علمی تحقیق و تدقیق اور ان کی بلند مشربی سے متاثر تھے اور انہیں شیخ اکبر مانتے تھے۔ لیکن ابنِ تیمیہ کا خیال ان سب علماء کے برعکس تھا۔ امام تیمیہ نے فلسفۂ تصوف اور ان سے متعلقہ علوم کا گہرائی اور گیرائی کے ساتھ مطالعہ کیا تھا اور براہ راست واقفیت کیلئے فصوص اور فتوحات کو بھی پڑھا تھا۔ وہ اپنی تصانیف میں ان کتابوں کے اقتباسات جا بجا نقل کرتے ہیں اور ان کی تردید کرتے ہوئے متنوع آراء پیش کرتے ہیں۔ ابن

[1] اقتباس منقول۔ از وحدت الوجود۔ ص ۱۰۔ تالیف علامہ عبدالعلی انصاری ندوۃ المصنفین۔

تیمیہ کا یہ خیال تھا کہ ابن عربی کی تعلیمات انبیاء علیہم السلام کی دعوت توحید سے کوئی مطابقت نہیں رکھتی ہیں، بلکہ بسا اوقات ان تعلیمات سے متعارض ہوتی ہیں۔ ابن تیمیہ نے اس کی صراحت کرتے ہوئے اپنی تصنیف ''الرد الاقوم علی مافی کتاب فصوص الحکم'' میں لکھتے ہیں۔

''ابن عربی اور ان کے متبعین کا مسلک یہ ہے کہ وجود ایک ہی ہے۔ وہ کہتے ہیں مخلوق کا وجود خالق کا وجود ہے۔ وہ دو متغائر موجودوں کے قائل نہیں، جن میں سے ایک دوسرے کا خالق ہو، بلکہ کہتے ہیں کہ خالق ہی مخلوق ہے اور مخلوق ہی خالق ہے۔ وجود میں رب و عبد کی کوئی تفریق نہیں، وہاں نہ کوئی خالق ہے نہ مخلوق، نہ کوئی داعی نہ کوئی مجیب، وجود کا سب اعیان پر فیضان ہوا اور اس نے اس کے اندر ظہور کیا۔ تو اعیان کی حیثیت سے اس میں تنوع اور تفریق پیدا ہوئی۔ جیسے کہ روشنی مختلف الالوان شیشوں میں مختلف رنگوں میں ظاہر ہوئی ہے۔ اس بناء پر وہ کہتے ہیں کہ گوسالہ پرستوں نے درحقیقت خدا کی ہی پرستش کی تھی۔ موسیٰؑ نے ہارون کو جو ٹوکا تھا تو اس بات پر کہ انہوں نے اس گوسالہ پرستی کی (جو دراصل خدا پرستی تھی، اس لئے کہ موجود تو ایک ہی ہے) مخالفت کیوں کی؟ ان کے نزدیک موسیٰؑ ان عارفین میں سے تھے، جو ہر چیز میں حق کا مشاہدہ کرتے ہیں اور ان کو ہر چیز کا عین سمجھتے ہیں۔ ان کے نزدیک فرعون اپنے اس دعویٰ میں برحق تھا کہ ''انا ربکم الاعلی'' بلکہ وہ عین حق تھا۔[1] تفصیلی بحث اگلے صفحات میں ہوگی۔

---

[1]۔۔۔ ابوالحسن علی ندوی۔ تاریخ دعوت و عزیمت۔ ص ۶۲۔۶۳، حصہ دوم مجلس تحقیقات و نشریات اسلام، ندوۃ العلماء۔ لکھنو

مولانا ابوالحسن علی ندوی نے امام تیمیہ کے مختلف اقتباسات نقل کرتے ہوئے تاریخ دعوت و عزیمت حصہ دوم ص ۶۳-۶۴ کے حواشی میں یہ بات بھی درج کی ہے۔

"یہاں اس بت کا ذکر کر دینا بھی ضروری معلوم ہوتا ہے کہ شیخ اکبر کی کتابوں اور علوم کے اشتغال رکھنے والوں کی ایک جماعت اس بات کی قائل ہے کہ شیخ کی کتابوں بالخصوص فصوص الحکم میں کثرت سے الحاقات اور اضافات کئے گئے ہیں۔ دمشق میں شیخ احمد الحارون العسل، جو شیخ کے عشاق اور ان کے علوم کے حاملین میں سے تھے، بڑے وثوق سے فرماتے تھے کہ فصوص کا تہائی حصہ یا بیشتر محض الحاقی و بے اصل ہے۔"[1]

امام ابن تیمیہ نے کئی ہمعصر مشاہیر کے نام متفرق معاملات کے تعلق سے خطوط لکھے ہیں جن میں علمی اور شرعی نقطہ نگاہ سے معاملات کی اصلیت جاننے کی کوشش کی گئی ہے۔ ۷۰۴ھ کو امام تیمیہ شیخ ابوالفتح نصر المنجی کو ایک مفصل خط لکھتے ہیں جس میں انہوں نے وحدت الوجود کے اثرات کا مقابلہ اور ازالہ اس قدر ضروری قرار دے دیا ہے۔ جتنا تاتاریوں کا مقابلہ کرنا لابدی تھا۔ کتب تواریخ میں یہ بات بھی آ گئی ہے کہ امام تیمیہ ابتداء میں شیخ ابن عربی کے ساتھ حسن ظن رکھتے ہوئے کہا کرتے تھے کہ ان کی تصانیف فتوحات مکیہ، الدرۃ الفاخرہ اور مطالعۃ النجوم وغیرہ میں بڑے اچھے علمی فوائد اور نکات ملتے ہیں۔ بعد میں جب

۱۔ ابوالحسن علی ندوی۔ تاریخ دعوت و عزیمت۔ ص ۶۲-۶۳، حصہ دوم مجلس تحقیقات و نشریات اسلام، ندوۃ العلماء۔ لکھنو

امام صاحب نے ابن عربی، صدرالدین قونوی، تلسمانی اور ابن سبعین کی ذہنی اور علمی صورت حال دریافت کی تو اس طرح انہوں نے وحدت الوجود کا پہلے شرح و تفصیل کے ساتھ مطالعہ کیا اور پھر اس کی تردید میں اپنی طرف سے دلائل پیش کئے۔ ابن عربی اور ان کے دیگر رفقاء کے درمیان فرق کرتے ہوئے ابوالفتح نصر کے نام تحریر کئے گئے خط میں فرماتے ہیں۔

" لکن ابن عربی اقربهم الی الاسلام و احسن کلاما مافی مواضع کثیرة فانه' یفرق بین المظاهر والظاهر مميز الامر وانهی والشرائع علی ماهی علیه و یامر باسلوك بکثیر مما امربه المشایخ من الاخلاق والعبادات وبهذا کثیر من العباد یا خذون من کلامه سلوکهم فینفحون بذالك و ان کانو لاتفقهون حقایقه ومن فهمها منهم وافقه فقد تبین قوله'.

ترجمہ: ابن عربی ان لوگوں میں اسلام سے قریب تر ہیں اور ان کا کلام بہت سے مقامات پر نسبتاً بہتر ہے۔ اس لئے وہ مظاہر اور ظاہر میں فرق کرتے ہیں۔ امر و نہی اور شرائع و احکام کو اپنی جگہ رکھتے ہیں۔ مشائخ نے جن اخلاق و عبادات کی تاکید کی ہے ان کو اختیار کرنے کا مشورہ دیتے ہیں۔ اس لئے بہت سے عابد و صوفی ان کے کلام سے سلوک کو اخذ کرتے ہیں۔ اگرچہ وہ ان کے حقائق کو اچھی طرح نہیں سمجھتے۔ ان میں سے جو ان حقائق کو اچھی طرح سمجھ لیتے ہیں اور ان کی موافقت کرتے ہیں ان پر ان کے کلام کی حقیقت منکشف ہو جاتی

ہے"[1]۔ ابن عربی کے متعلق حافظ تیمیہ نے کسی حد تک اگرچہ محتاط لب ولہجہ اختیار کیا ہے لیکن ان کے خاص شاگردوں پر زوردار حملے کرنے میں کوئی تامل نہیں کیا ہے۔ چنانچہ حافظ تیمیہ اپنی مشہور عربی تصنیف "الفرقان بین الحق والباطل" میں رقمطراز ہیں۔

"اس سلسلہ میں ایک جماعت (جس کو علم کلام، فلسفہ اور تصوف سے واقفیت تھی) بہت زیادہ گمراہ ہوئی، ان میں سے ابن سبعین صدر الدین قونوی (تلمیذ ابن عربی) بلیانی اور تلسمانی خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔ ان میں تلسمانی اس مسئلہ کے علم ومعرفت میں سب سے بڑھا ہوا تھا۔ وہ مذہب وحدت الوجود کا صرف قائل ہی نہ تھا بلکہ اس پر عامل بھی تھا۔ چنانچہ شراب پیتا تھا اور محرکات کا ارتکاب کرتا تھا (کہ جب موجود ایک ہے تو حلال وحرام کی تفریق کیسی؟)۔

ابن عربی کہتے ہیں

"قرآن کے معنی ظاہر پرست علماء وفقہا نہیں بلکہ ارباب عرفان و معرفت پر القا کیے گئے ہیں۔ قرآن ایک سمندر ہے، جس کا نہ تو ساحل ہے نہ تہہ۔"

ابن خلدون نے ابن عربی کے باطنی مطالب کے ذخیرہ کی پیچیدگیوں اور گہرائیوں کو محسوس کرتے ہوئے اصحاب اقتداء پر زور دیا تھا کہ "عام لوگوں کے مفاد کی خاطر ابن عربی کی تصنیفات جلا دینی چاہیں"[2]

۱۔ مکتوب امام تیمیہ بنام شیخ ابوالفتح نصر المنجی مندرجہ جلاء العینین۔ ص ۵۷

۲۔ ابوالکلام آزاد۔ از شورش کاشمیری، مطبوعات چٹان لاہور۔

اوپر کی سطور سے یہ بات اختصاراً واضح ہوگئی کہ تحریک تصوف نے کن حالات اور کن منزلوں سے گذر کر نشو ونما پائی۔ اور اس میں کس طرح سے فلسفے کی آمیزش ہوئی۔ جیسا کہ پہلے بھی اشارہ کی جا چکا ہے کہ تصوف تصفیۂ اخلاق اور تزکیۂ باطن کی صفات پیدا کرنے اور انہیں پروان چڑھانے کیلئے وجود میں آیا تھا۔ رفتہ رفتہ اپنی اصلیت اور حقانیت سے ہٹ کر ''نقطہ انحراف'' کی طرف بڑھنے لگا۔ تصوف کے ساتھ ایسے لوگ بھی وابستہ ہو گئے جو علم و عمل اور تقوی و طہارت سے عاری تھے اور انہوں نے ایسی اصطلاحات گھڑ لیں جو براہِ راست قرآن مجید اور سنت نبویؐ کے ساتھ متصادم تھیں، اسلام نے عبادات کے جو قاعدے مقرر کر لئے ہیں، ان لوگوں نے ان قاعدوں کا ہی تمسخر اڑانا شروع کیا اور اس طرح شریعت کے بین فرائض واحکام سے لاتعلقی کا ماحول پیدا ہونے لگا۔ اسلام کسی بھی ایسے طریقے کو قابلِ اعتبار نہیں سمجھتا ہے جو قرآن اور صاحبِ قرآن کے ارشادات وفرمودات سے مطابقت نہ رکھتا ہو۔ چنانچہ قرآن مجید نے نبیؐ کی مثالی زندگی کو تمام مسلمانوں کیلئے بہترین اور صحیح طریقہ قرار دیا۔ اور فرمایا گیا۔

لقد کان لکم فی رسول الله اسوة حسنة، لمن کان یرجو الله والیوم الآخر و ذکر الله کثیرا

ایک دوسرے موقعہ پر حکم کیا گیا۔

ما اتاکم الرسول فخذوه و ما نهکم عنه فانتهو

کشف المحجوب اور صوفیا کے مختلف فرقے

کشف المحجوب فارسی زبان میں تصوف پر معتبر کتاب سمجھی جاتی ہے۔

اس کتاب کے قبول عام کا اندازہ اس بات سے لگایا جا سکتا ہے کہ بہت سارے صوفیا اور علماء اس کتاب کو تبرک کے طور اپنے گھروں میں رکھتے تھے اور بغیر وضو کے اس کا مطالعہ نہیں کرتے تھے۔ کشف المحجوب پانچویں صدی ہجری کے ایک بزرگ شیخ سید ابوالحسن علی ہجویریؒ کی تصنیف ہے۔ شیخ ہجویریؒ داتا گنج بخش کے لقب سے زیادہ مشہور ہیں۔ اس لقب کی تاریخ یوں بیان کی جاتی ہے۔

"خواجہ معین الدین اجمیریؒ اور خواجہ فریدالدین گنج شکرؒ نے کسبِ فیض کیلئے آپ کے مزار پر چلہ کشی کی اور خواجہ معین الدین اجمیریؒ نے چلّہ کے بعد رخصت ہوتے وقت یہ شعر کہا۔

گنج بخش فیض عالم مظہر نورِ خدا
ناقصاں را پیر کامل، کاملاں را رہنما[1]

حضرت شیخ علی ہجویریؒ نے کشف المحجوب میں صوفیا کے بارہ فرقوں کا تفصیل کے ساتھ تعارف اور تذکرہ کیا ہے۔ وہ بارہ فرقے اس طرح ہیں۔

۱۔ سید احمد عروج قادری۔ تصوف کی تین کتابیں۔ ص ۱۰۔ ہندوستان پبلی کیشنز۔ دہلی ۶

فرقۂ محاسبیہ

یہ گروہ حضرت ابوعبداللہ حارث بن اسد محاسبیؒ سے نسبت رکھتا ہے۔ آپ اپنے ہمعصروں کے نزدیک مقبول النفس ہوئے ہیں اور آپ کا ظاہری اور باطنی کلام خالص توحید کے بیان میں ہے۔

فرقۂ قصاریہ

یہ گروہ ابوصالح بن حمدون بن احمد بن عمارۃ القصاریہؒ کی طرف منسوب ہے۔ آپ کا طریقہ ملامت کو ظاہر اور نشر کرتا ہے کیونکہ ان کے نزدیک تزکیۂ نفس کے لئے خلق کی ملامت ضروری ہے۔

فرقۂ طیفوریہ

اس گروہ کے پیشوا حضرت ابویزید طیفور بن عیسیٰ بسطامیؒ ہیں۔ ان کا طریقہ غلبہ اور سکر (بے ہوشی) کا تھا۔ یعنی اللہ تعالیٰ کے شوق کا اس قدر غلبہ ہو کہ اس میں آدمی بے ہوشی کی حد تک کھو جائے۔

فرقۂ جنیدیہ

اس فرقہ کے پیشوا حضرت ابوالقاسم جنید بن محمد بن جنید بغدادیؒ ہیں۔ اس فرقہ کی خصوصیت یہ ہے کہ ان کا طریقہ طیفوری گروہ کے برخلاف ''صحو'' یعنی ہوش پر مبنی ہے۔ یہ گروہ جسم کے تمام اعضا و جوارح کی ہوش مندی کے ساتھ ذکرِ الٰہی کی طرف متوجہ رہتا ہے۔

فرقۂ نوریہ

نوری فرقہ کے پیشوا ابوالحسن احمد بن نوریؒ ہیں۔ ان کے طریقہ کی خاصیت یہ ہے کہ ان کے نزدیک گوشہ گیری ناپسندیدہ ہے اور صحبت درویش مردوں پر فرض ہے اور اس میں دوسروں کے حقوق کو اپنی منفعت اور مصلحت کے اوپر مقدم رکھنا لازم ہے۔

فرقۂ سہیلیہ

یہ فرقہ حضرت سہیل بن عبداللہ تستریؒ سے منسوب ہے۔ ان کا طریقہ اجتہاد اور نفس کا مجاہدہ اور ریاضت تھا۔

فرقۂ حکیمیہ

اس فرقہ کے امام حضرت ابوعبداللہ محمد بن علی حکیم ترمذیؒ ہیں۔ اس فرقے کا مسلک یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے اولیاء کا ایک گروہ ہے۔ جسے وہ تمام مخلوقات سے برگزیدہ فرماتا ہے وہ اپنے نفس اور خواہشات پر قابو رکھتے ہیں۔ ان کو حقیقت کا علم ہوتا ہے اور ان سے کرامات کا ظہور ہوسکتا ہے۔

فرقۂ خرازیہ

یہ فرقہ حضرت ابوسعید خرازؒ سے منسوب ہے۔ تصوف میں فنا اور بقا کی اصطلاحات انہوں نے ہی جاری کی ہیں۔

فرقۂ خفیفیہ

خفیفی فرقہ کے امام ابوعبداللہ محمد بن خفیف شیرازیؒ ہیں۔ ان کے

مسلک کی ممتاز خصوصیت شہوانی خیالات کے سلسلے میں کمال درجے کی عفت تھی۔

فرقۂ سیاریہ

یہ فرقہ ابوالعباسؒ سے منسلک ہے۔ اس فرقے کی خصوصیت یہ ہے کہ اس میں تصوف کو ''جمع'' اور ''تفرقہ'' کی اصطلاحات کو بیان کیا گیا ہے۔

فرقۂ حلولیہ۔

حلولیہ کے دو گروہ ہیں۔ ایک گروہ ابوحلمان دمشقی کی طرف اور دوسرا فارس کی طرف منسوب ہے۔ حلولیہ بندے کی روح کے خدا کے ساتھ حلول و امتزاج کے قائل ہیں۔ شیخ علی ہجویریؒ نے ان کو مردود تصور کیا ہے۔[1]

شیخ علی ہجویریؒ نے جن ایام میں کشف المحجوب تحریر کی، وہ زمانہ نہایت ہی پر آشوب تھا اور عقائد کے اندر تذبذب اور تشکیک کی کیفیت پیدا ہو چکی تھی۔ دین کے نام پر بے دینی کے افعال و اشغال ترقی پا رہے تھے۔ چنانچہ اس وقت کے علماء وصوفیہ کا جو حال تھا اس کی منظر کشی حضرت علی ہجویریؒ نے ان الفاظ میں کی ہے۔

''خدائے عزوجل نے مجھے ایک ایسے زمانے میں پیدا کیا کہ اہلِ زمانہ نے خواہشات کا نام شریعت، طلب جاہ وریاست کا نام عزت اور علم، ریاکاری کا نام خوف وخشیت، دل میں کینہ چھپائے رکھنے کا نام حلم، مجادلے کا نام مناظرہ، نزاعات اور کم عقلی کا نام عظمت، نفاق کا نام زہد، خام خیالی کا نام ارادت ہذیانِ

1۔ شیخ علی ہجویری۔ کشف المحجوب۔ ترجمہ، ترتیب وتلخیص: میاں محمد طفیل۔ مرکزی مکتبہ اسلامی، دہلی ۶

طبع کا نام معرفت، قلبی وساوس اور حدیث نفس کا نام محبت، الحاد کا نام فقر، دیدہ دانستہ انکار حق کا نام صفوت، زندقہ کا نام فنا اور پیغمبر اسلام ﷺ کی شریعت کو ترک کر دینے کا نام طریقت اور اہل زمانہ کی آفت کا نام معاملت رکھ چھوڑا ہے۔ یہاں تک کہ اہلِ معانی (اہلِ حقائق) ان کے درمیاں مہجور ہو کر رہ گئے ہیں اور مذکورہ بالا لوگ ان پر اسی طرح غالب آ گئے ہیں۔ جس طرح پہلے زمانے میں آل مروان اہلِ بیت رسول اللہ ﷺ پر غالب آ گئے تھے[1]۔ کشف المحجوب میں شیخ علی ہجویریؒ نے صوفیاء کے مختلف فرقوں کا جہاں تذکرہ کیا ہے اور پورے شرح و بسط کے ساتھ مقاصد تصوف کی وضاحت کی ہے وہاں عالم اسلام کے مایہ ناز مفکر امام محمد غزالیؒ نے بھی اپنی دو معرکتہ الآرا کتابوں ''احیاء العلوم'' اور ''کیمیائے سعادت'' میں تصوف کے مقاصد، مقامات، میلانات اور مقتضیات کی عالمانہ انداز میں تشریح و توضیح کی ہے۔ امام غزالی نے تصوف کو ایک باضابطہ فکر و فن بخشا اور صوفیائے متقدمین نے جو کچھ کہا تھا۔ ان ملفوظات کو ایک ترتیب میں لایا اور فلسفے کی رنگارنگی میں پیش کیا۔ امام صاحب کے زمانے تک تصوف کی کئی اصطلاحیں وجود میں آ چکی تھیں اور عوام و خواص میں مستعمل بھی تھیں، لیکن امام صاحب نے مزید ۲۵ مصطلحات کا اضافہ کر کے تصوف کے دائرہ کار کو وسیع بنا دیا۔ اصطلاحات حسبِ ذیل ہیں۔

سفر، سالک، مکان، شطح، ذہاب، وصل، ادب، تجلّی، تخلّی، علت،

۱۔ شیخ علی ہجویریؒ۔ کشف المحجوب۔ ص ۷۔ مطبوعہ۔ بہاول پور پریس انارکلی لاہور

انزعاج، غیرت، حریت، فتوح، وسم، رسم، زوائد، ارادہ، ہمت، غربت، رغبت، مکر، اصطلام [1]۔ امام غزالی نے اخلاق وتصوف پر کیمیائے سعادت میں موتیوں کی ایک ایسی مالا پروئی ہے۔ جس کی مثال گذشتہ ایک ہزار سال کی اخلاقی اور روحانی ادبیات میں نہیں مل سکتی ہے۔ کیمیائے سعادت میں حمد ونعت کے بعد امام صاحب نے تخلیق آدم کی غرض وغایت بیان کی ہے۔ جو یہ ہے کہ انسان کو لہو ولعب کیلئے پیدا نہیں کیا گیا ہے بلکہ اس لئے کہ وہ خدا کا عرفان پیدا کرے۔ اور اس کیلئے ضروری ہے کہ وہ پہلے اپنے آپ کو پہچاننے کی کوشش کرے۔ چنانچہ امام صاحب کے خیال میں عرفان ذات کیلئے صفائے قلب بہت ضروری ہے۔

''کیمیائے سعادت'' چار ارکان پر مشتمل ہے۔ چنانچہ امام صاحب نے ہر رکن کے دس باب مقرر کئے ہیں۔ جنہیں وہ اصول سے موسوم کرتے ہیں۔ کتاب کے چار ارکان اور ان کے متعلقات یوں ہیں۔

(۱) عبادات (۲) معاملات (۳) مہلکات (۴) منجیات

(۱) رکن اول یعنی عبادات کے دس اصول یہ ہیں۔

''اہلِ سنت کے اعتقادات، طلب علم، طہارت، نماز، زکوٰۃ، روزہ، حج، تلاوت قرآن، ذکر الٰہی، وظائف واوراد۔

(۲) رکن دوم یعنی معاملات کی اصل:

آداب طعام، آداب نکاح، آدابِ تجارت، آداب کسب حلال، آداب

۱۔ مولانا شبلی نعمانی۔ الغزالی، ص ۱۶۳۔ مطبوعہ۔ معارف پریس اعظم گڈھ۔ اگست ۱۹۵۶ء

صحبت، آداب گوشہ نشینی، آداب سفر، آداب سماع، آداب امر بالمعروف ونہی عن المنکر، آداب سلطنت"[1]۔

(۳) رکن سوم یعنی مہلکات۔ مہلکات سے مراد امام صاحب نے وہ خواہشات لی ہیں جو انسان کی ہلاکت کا موجب ہوتی ہیں۔

خواہشات نفس، شہوت وشر انگیزی نفس، بدزبانی، قوتِ غضب وحسد، محبت دنیا، محبت مال دنیا وبخل، ہوس جاہ وحشم، ریاکاری ونمود، تکبر ونخوت، غفلت وتساہل[2] چوتھا اور آخری رکن منجیات ہے۔ یہ وہ امور ہیں جو انسان کی فلاح اور نجات کا باعث ہوتے ہیں۔ صوفیہ نے ان امور کو اپنی زندگی میں اپنانے کی خاص کوشش کی اور انہی امور کے اردگرد اپنے اعمال واشغال مرکوز کرتے رہے۔ منجیات کی تفصیل۔

"توبہ، صبر وشکر، خوف ورجا، فقر وزہد، اخلاص نیت اور صدق وصفا، محاسبہ ومراقبہ، توحید وتوکل، تفکر، عشق ومحبت، موت وآخرت[3] امام غزالیؒ نے تصوف کو اگرچہ ایک فن کی حیثیت سے پیش کیا تو حضرت شیخ سید عبدالقادر جیلانیؒ نے اس تحریک میں ایک جان ڈال دی اور عمل کا ایک جذبہ پیدا کیا جو بڑی حد تک سرد ہو چکا تھا۔ بغداد اس وقت علوم متداولہ کا مرکز مانا جاتا تھا۔ چنانچہ آپ نے

۱۔ مترجم اخلاق احمد صدیقی، کیمیائے سعادت (جدید اردو) ۲۰۔۲۱، ناشر ادارۂ درس قرآن دیوبند، یوپی

۲۔ اخلاق احمد صدیقی، مترجم، کیمیائے سعادت۔ ص ۲۴۔ ناشر ادارۂ درسِ قرآن دیوبند، یوپی۔

۳۔ اخلاق احمد صدیقی، مترجم، کیمیائے سعادت۔ ص ۲۵۔ ناشر ادارۂ درسِ قرآن دیوبند، یوپی

خالص علمی اور عملی انداز میں تصوف و طریقت کے مقاصد لوگوں پر واضح کردئے۔ آپ کے خطبات و مواعظ دلوں کے اندر ایمان و یقین کی روشنی پیدا کردیتے تھے۔ اور ہر مکتب فکر کے لوگ آپ کی مجالس میں شریک ہوکر رشد و ہدایت کے موتیوں سے اپنا دامن بھر کر چلے جاتے تھے، سینکڑوں کاتب آپ کی مجلسوں میں بیٹھ کر جو کچھ آپ فرماتے تھے، اسے قلمبند کرتے رہتے تھے، اخبار الاخیار میں شیخ عبدالحق محدث دہلوی مجالس شیخ کی کیفیت ان الفاظ میں بیان کرچکے ہیں۔

''در مجلس آں حضرت ہرگز از جماعت یہود و نصاریٰ و امثال ایشان کہ بردست او بیعت اسلام آوردندے و از طوایف عصاۃ، از قطاعِ طریق و از ارباب بدعت وفساد در مذہب واعتقاد کہ تائب می شدند خالی نبودے[۱]۔ حضرت شیخ کی کتابوں میں توحید، اخلاق، تصوف، سلوک، غیرت اور محبت انسانی کے ایسے نقوش ملتے ہیں جو کبھی مٹ نہیں سکتے ہیں۔ اپنی ایک مجلس میں توحید اور ماسوااللہ سے قطع تعلق کی تعلیم اس طرح بیان کرچکے ہیں۔

''اس پر نظر رکھو۔ جو تم پر نظر رکھتا ہے۔ اس کے سامنے رہو جو تمہارے سامنے رہتا ہے۔ اس سے محبت کرو جو تم سے محبت کرتا ہے۔ اس کی بات مانو جو تم کو بلاتا ہے۔ اپنا ہاتھ اسے دو جو تم کر گرنے سے سنبھال لے گا اور جہل کی تاریکیوں سے نکال لے گا اور ہلاکتوں سے بچائے گا۔۔۔ کب تک عادت؟

۱۔ شیخ عبدالحق۔ اخبار الاخیار۔ ص ۱۳

کب تک خلق؟ کب تک خواہش؟ کب تک رعونت؟ کب تک دنیا؟ کب تک آخرت؟ کہاں چلے تم اس خدا کو چھوڑ کر جو ہر چیز کا پیدا کرنے والا اور بنانے والا ہے۔ اول ہے۔ آخر ہے، ظاہر ہے، اور باطن ہے۔ دلوں کی محبت، روحوں کا اطمینان، گرانیوں سے سبکدوشی، بخشش و احسان، ان سب کا رجوع اس کی طرف سے اور اسی کی طرف سے اس کا صدور ہے[۱]۔

سید عبد القادر جیلانیؒ کے خطبات میں حکام و سلاطین اور درباری عالموں اور مشائخوں پر بڑی بے خوف اور زوردار تنقید ہوا کرتی تھی۔ آپ بغیر کسی رورعایت کے اپنے ہمعصر لیکن دنیا پرست عالموں کو برملا ٹوکتے تھے، ایک موقع پر خطاب کر کے فرماتے ہیں۔

"اے علم و عمل میں خیانت کرنے والو! تم کو ان سے کیا نسبت، اے اللہ اور اس کے رسولؐ کے دشمنو! اے بندگانِ خدا کے ڈاکوؤ! تم کھلے ظلم اور کھلے نفاق میں مبتلا ہو۔ یہ نفاق کب تک رہے گا؟ اے عالمو! اے زاہدو! شاہان و سلاطین کیلئے کب تک منافق بنے رہو گے کہ ان سے دنیا کا زر و مال اور اس کی شہوات و لذات لیتے رہو۔ تم اور اکثر بادشاہ اس زمانے میں اللہ تعالیٰ کے مال اور اس کے بندوں کے متعلق ظالم و خائن بنے ہوئے ہیں۔ بار الہا، منافقوں کی شوکت توڑ دے اور ان کو ذلیل فرما یا ان کو توبہ کی توفیق دے اور ظالموں کا قلمع قمع فرما اور

۱۔۔۔۔شیخ عبد القادر جیلانیؒ۔ رموز الغیب، ترجمہ: فتوح الغیب، اقتباس، منقول از تزکیہ و احسان۔ص ۳۶، مولف: مولانا سید ابوالحسن ندوی، مجلس تحقیقات ونشریات اسلام۔لکھنو

زمین کو ان سے پاک کر دے یا ان کی اصلاح فرما ا۔

حضرت سید عبد القادر جیلانیؒ کی دینی۔ علمی، تبلیغی، روحانی خدمات ان کے پر تاثیر خطبات اور انقلاب آفرین تالیفات وتصنیفات نے بارہویں صدی عیسوی میں لاکھوں بندگانِ خدا کو کافی نفع پہنچایا اور ان کی روحانی تحریک کا احسان وفیضان آج بھی اطراف عالم میں جاری وساری ہے۔ مولانا سید ابوالحسن علی ندوی نے اپنی کتاب تزکیہ واحسان میں ''بیعت وتربیت'' کے عنوان کے تحت حضرت شیخ کی خدمات بڑے جامع اور فاضلانہ الفاظ میں یوں قلمبند کی ہیں۔

''حضرت شیخ سے پہلے دین کے داعیوں اور مخلص خادموں نے اس راستہ سے کام کیا ہے۔ اور ان کی تاریخ محفوظ ہے۔ لیکن حضرت شیخ نے اپنی محبوب اور دلآویز شخصیت، خداداد روحانی کمالات، فطری علو استعداد اور ملکۂ اجتہاد سے اس طریقہ کو نئی زندگی بخشی ۔ وہ نہ صرف اس سلسلہ کے ایک نامور امام اور مشہور سلسلہ (قادریہ) کے بانی ہیں بلکہ اس فن کی نئی تدوین وترتیب کا سہرا آپ ہی کے سر ہے۔ آپ سے پہلے وہ اتنا مدون اور مرتب اور مکمل ومنضبط نہ تھا اور نہ اس میں اتنی عمومیت اور وسعت ہوئی تھی جتنی آپ کی مقبولیت اور عظمت کی وجہ سے پیدا ہوگئی۔ آپ کی زندگی میں لاکھوں انسان اس طریقہ سے فائدہ اٹھا کر ایمان کی حلاوت سے آشنا اور اسلامی زندگی اور اخلاق سے آراستہ ہوئے اور

ا۔ سید عبد القادر جیلانیؒ۔ فیوض یزدانی مجلس ۵۱۔ اقتباس منقول از تزکیہ واحسان ۔ ص ۴۵۔ تالیف، سید ابوالحسن علی ندوی، مجلس تحقیقات ونشریات اسلام ۔ لکھنو

آپ کے بعد آپ کے مخلص خلفاء اور باعظمت اہل سلسلہ نے تمام ممالک اسلامیہ میں دعوت الی اللہ اور تجدید ایمان کا یہ سلسلہ جاری رکھا۔ جن سے فائدہ اٹھانے والوں کی تعداد اللہ تعالیٰ کے سوا کوئی نہیں بیان کرسکتا۔ یمن، حضرموت اور ہندوستان میں، پھر حضرمی مشائخ وتجار کے ذریعہ جاوہ اور سماٹرا میں اور دوسری طرف افریقہ کے برّ اعظم میں لاکھوں آدمیوں کی تکمیل ایمان اور لاکھوں غیر مسلموں کے قبول اسلام کا ذریعہ بنا"[1]

سلاسل تصوف کا اجمالی تعارف:

تصوف وطریقت نے جب ایک فکری نظام اپنایا اور متعدد صوفیا ومشائخ نے اپنی مخلصانہ کوششوں کے ذریعے اس نظام کی بنیادوں کو استواری عطا کی، تو آہستہ آہستہ تصوف کے کئی سلسلے وجود میں آنے لگے اور ہر سلسلہ اپنے مخصوص طریقۂ عمل ونصاب میں شریعت کے ساتھ مطابقت رکھتے ہوئے لوگوں کی مذہبی و اخلاقی رہنمائی کا فریضہ حسن وخوبی کے ساتھ انجام دیتا رہا۔ مختلف سلاسل جو معرضِ وجود میں آگئے۔ ان میں پانچ سلسلوں کو غیر معمولی اہمیت حاصل ہوگئی۔ وہ پانچ سلسلے حسبِ ذیل ہیں۔

(۱) سلسلۂ نقشبندیہ (۲) سلسلۂ قادریہ (۳) سلسلۂ چشتیہ (۴) سلسلۂ سہروردیہ (۵) سلسلہ کبرویہ

۱۔ سید ابوالحسن علی ندوی۔ تزکیہ واحسان۔ ص ۴۹۔ مجلس تحقیقات ونشریات اسلام۔ لکھنو

(۱) سلسلہ نقشبندیہ

قدامت کے اعتبار سے اس سلسلے کو اوّلیت حاصل ہے۔ یہ سلسلہ ترکستان میں عالم وجود میں آیا اور اس سلسلے میں سب سے مشہور و معروف بزرگ خواجہ محمد اتا لیسویؒ (المتوفی ۱۱۶۶ء) ہیں۔ ترکستان کے ایک شہر لسیات میں خواجہ محمد نے قیام فرمایا، چنانچہ خواجہ صاحب کے اس دنیا سے کوچ کرنے کے بعد خواجہ عبدالخالق غجدونی (المتوفی ۱۱۷۹ء) نے اس سلسلہ کو آگے بڑھایا اور اس کے روحانی نظام عمل میں آٹھ اصطلاحوں کا اضافہ کیا۔ خواجہ عبدالخالق کے بعد حضرت خواجہ بہاؤالدین نقشبندؒ نے مزید تین اصطلاحوں کا اضافہ کرکے اس کو ایک اسلوب و آہنگ سے معمور کر دیا۔ اصطلاحیں درج ذیل ہیں۔

ہوش دردم۔ نظر بر قدم، سفر در وطن، خلوت در انجمن، یاد کرد، بازگشت، نگہداشت، یادداشت، وقوف زمانی، وقوف قلبی، وقوف عددی۔

ان اصطلاحات کے اختیار کرنے اور اپنے متبعین کو ان کی تعلیم و تربیت دینے کے پس منظر میں اس سلسلے کے بزرگوں کا مقصد بالکل وہی تھا جس کی طرف قرآن مجید نے مختلف مقامات پر اشارہ کیا ہے۔ یعنی یہ کہ ایک انسان ہر حال میں اللہ کے ذکر میں مصروف و مشغول رہے اور اپنے وجود کی ہر داخلی اور خارجی حرکت کو اس کی اطاعت کے تابع بنا دے، ایک ایک قدم اس کے احکام کی کڑی نگہداشت میں اٹھے اور دنیا کی کوئی مرغوب شئے انسان کو محبت الٰہی سے غافل نہ کرے۔ فی الحقیقت خواجہ محمد اتا لیسوی اور خواجہ عبدالخالق غجدونی نے

سلسلۂ نقشبندیہ کو جو ترقی و ترویج دینے کی کوشش کی لیکن اس کو مقبول بنانے کا شرف حضرت خواجہ بہاؤالدین نقشبندؒ کے لئے مقدر ہو چکا تھا۔ عام طور پر اب یہ سلسلہ انہی کی طرف منسوب ہے۔ یہ سلسلہ اگرچہ سب سے قدیم ہے لیکن ہندوستان میں یہ تمام سلسلوں کے بعد وارد ہوا۔ اور یہاں اپنی روحانی شعاعوں سے تاریکیوں کو اجالے میں بدل ڈالا۔

سلسلۂ قادریہ

اس سلسلے کی رہنمائی اور سرپرستی اسلامی دنیا کے نامور بزرگ حضرت شیخ سید عبدالقادر جیلانیؒ کو حاصل ہے۔ حضرت شیخ کو اللہ تعالیٰ نے علم لدنی سے سرفراز کیا تھا۔ حضرت شیخ کا عہد اہم اور تاریخی واقعات سے لبریز رہا ہے۔ چنانچہ سلجوقی اور عباسی خلفاء کی کشمکش اس عہد میں اپنے عروج پر تھی۔ حضرت شیخ نے ان پرآشوب حالات میں حکمت دین کا ایسا اسلوب اختیار کیا کہ عام مسلمانوں کو فتنوں سے محفوظ کرنے اور دین کی صالح قدروں کو سمجھنے کی ترغیب ملی۔ حضرت سید عبدالقادرؒ کے روحانی کمالات اور خوارق عادات کا اعتراف حضرت ابن تیمیہؒ نے ان الفاظ میں کیا ہے۔ ''عبدالقادر جیلانیؒ کے ہاں کشف و کرامات حد تواتر کو پہنچ چکی تھیں''۔ آپ نے اپنی زندگی میں اصلاح و تربیت کا جو اعلیٰ نظام قائم کر دیا اور اپنے مخلص پیروکاروں کو دور دراز مقامات تک تبلیغ و اشاعت کیلئے روانہ کیا اور اسی کے ساتھ اسلامی ممالک میں سلسلۂ قادریہ کی شاخیں پھیل گئیں۔ ہندوستان میں شاہ نعمت اللہ قادری نے اس سلسلے کی بنیاد ڈال

دی اور سید محمد غوث گیلانی، سید موسیٰ اور شیخ عبدالحق محدث دہلوی نے عہد مغلیہ میں اس سلسلے کو مزید تقویت بخشی اور رفتہ رفتہ ہزاروں کی تعداد میں لوگ سلسلہ قادریہ کے ساتھ منسلک ہو گئے۔

سلسلۂ چشتیہ

چشت خراسان کے ایک شہر کا نام ہے۔ وہاں چند بزرگوں نے اصلاح و تربیت کا ایک مرکز قائم کیا تھا۔ جس کو بڑا قبول عام حاصل ہوا۔ اپنے مقام کی نسبت سے اس روحانی نظام کا نام ''سلسلۂ چشتیہ'' پڑ گیا۔ چشتی مشائخ نے وہی کام انجام دیا جو دوسرے سلسلوں کے بزرگ انجام دے چکے تھے۔ یعنی اصلاح باطن اور تزکیۂ نفس۔ ہندوستان کی طرف سب سے پہلے جس چشتی بزرگ نے عنانِ عزیمت موڑلی وہ خواجہ ابو محمد چشتیؒ تھے۔ لیکن چشتی سلسلے کے پھیلاؤ اور اسے طاقت ور بنانے کا سہرا خواجہ معین الدین چشتی اجمیریؒ کو حاصل ہے۔ مولانا ابو الحسن علی ندوی سلسلہ چشتیہ اور اس کی خدمات کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔ ''جس طرح محمود کی سیاسی فتح کی تکمیل اور اسلامی سلطنت کے استحکام و استقلال کی سعادت شہاب الدین غوری کیلئے مقدر تھی خواجہ ابو محمد چشتی کے کام کی تکمیل اور اسلام کی عمومی اشاعت اور مستحکم اسلامی مرکز رشد و ہدایت کا قیام اسی سلسلہ کے ایک شیخ الشیوخ خواجہ معین الدین سنجری کیلئے مقدر ہو چکا تھا۔ [1]

ا۔ ابوالحسن علی ندوی، تاریخ دعوت و عزیمت۔ جلد سوم۔ ص ۲۴۔
مجلس تحقیقات و نشریات اسلام، لکھنو

سلسلۂ سہروردیہ

اس سلسلہ کے سب سے مشہور بزرگ حضرت شیخ شہاب الدین سہروردی ہیں۔ انہوں نے اس سلسلے کی ترویج و اشاعت اور اس کو مستحکم فکری بنیادیں فراہم کرنے میں کافی محنت سے کام لیا اور اپنی کتاب ''عوارف المعارف'' کے ذریعے اپنے روحانی نظام عمل کی تفصیلات بیان کیں۔ حضرت شیخ نے ہندوستان میں اپنے بہت سارے مرید بھیجے جن میں شیخ نورالدین مبارک غزنوی، شیخ ضیاء الدین رومی، قاضی حمید الدین ناگوری قابل ذکر ہیں لیکن یہاں جس بزرگ کو اس سلسلے کے پھیلانے میں سب سے زیادہ اہمیت حاصل ہے وہ شیخ بہاؤالدین ذکریا ملتانی ہیں۔ ان کے ذریعے یہاں بڑی بڑی خانقاہیں قائم ہوئی ہیں جن میں تزکیۂ نفس اور تطہیر اخلاق کا درس دیا جاتا تھا۔

سلسلۂ کبرویہ

سلسلۂ کبرویہ کا بانی شیخ نجم الدین کبریٰ المعروف بہ ولی تراش موجودہ جمہوریہ تاجکستان کے شہر خیوہ جو قدیم زمانے میں خوارزم کہلاتا تھا۔ ۱۴۱ھ میں پیدا ہوئے۔ جناب شیخ صرف ۲۵ برس کے تھے کہ رضائے الٰہی کی تلاش میں نکلے اور متواتر پندرہ سال تک دنیا کے مختلف ممالک کا دورہ کرتے رہے اور اس دوران مختلف علماء وفضلاء سے استفادہ کرتے رہے۔ آپ جہاں بھی جاتے تھے، خداداد صلاحیتوں کے سبب بڑے بڑے علماء وصوفیا از خود ملاقات کو آتے۔ جناب شیخ نے جس سلسلے کی داغ بیل ڈالی، وہ ہزاروں لوگوں کو معرفت الٰہی سے فیض یاب

کرانے کا ذریعہ بنا۔ چنانچہ آپ کے تربیت یافتگاں میں شیخ مجد الدین بغدادی، شیخ سعد الدین حموی، مولانا جلال الدین رومی اور شیخ رضی الدین علی لالا، خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔ شیخ نجم الدین کبریٰ کے سلسلے کا اثر کشمیر میں حضرت میر سید علی ہمدانیؒ کی وساطت سے قائم ہوا اور یہ سلسلہ کشمیر میں آٹھویں صدی کے اختتام اور نویں صدی کے آغاز پر بہت پھیلا اور دیکھتے ہی دیکھتے پوری وادی میں عام ہوگیا۔

مذکورہ بالا سلسلوں میں طریقۂ کار کا بہت نازک فرق ہے جبکہ سبھوں کی منزل اور غایت رضائے الٰہی اور معرفت ذات ہے۔ سلسلوں کے درمیان اس فرق کو واضح کرتے ہوئے مولانا اسمٰعیل سنبھلی یوں رقمطراز ہیں۔

''حضرات نقشبندیہ نے ترقی اور قرب حق کے واسطے تمام تر دارومدار ذکر قلبی اور ذکر خفی پر رکھا ہے۔ بخلاف دوسرے سلاسل مثلاً چشتیہ، قادریہ اور سہروردیہ کے انہوں نے ذکر لسانی سے سلوک شروع کیا ہے۔ نیز ان حضرات کے یہاں سیر آفاقی اور حضرات نقشبندیہ کے یہاں سیر انفسی اور دوسرے حضرات کے یہاں سلوک مقدم ہے''[1]۔

گذشتہ سطور میں تصوف کی اجمالی تاریخ، صوفیا کے رجحانات اور تصوف کے سلسلے میں مختلف النوع خیالات کا تذکرہ ہوا۔ اگلے صفحات میں تصوف کے متنوع پہلوؤں کا قرآن وسنت کی روشنی میں جائزہ پیش ہوگا اور یہ جاننے کی

۱۔ مولانا اسمٰعیل سنبھلی۔ مقامات تصوف۔ ص ۹۶۔ ۹۷۔ ناشر: تاج کمپنی مسجد اسٹریٹ بمبئی ۳۔

کوشش کی جائے گی کہ اسلام کس تصوف کو سراہتا ہے۔اور ان آراء اور مباحث کا خلاصہ پیش ہوگا جو تصوف سے متعلق مختلف اکابرین نے غلط فہمیاں رفع کرنے کیلئے پیش کی ہیں۔

☆

تصوّف سے متعلق غلط فہمیوں اور شبہات کے سلسلے میں اکابرین کی آراء اور مباحث کا خلاصہ

اہل مغرب کی تصوف کے خلاف پہلا سبب یہ ہے کہ وہ عیسائی ہوتے کئے سبب سے اسلام کو خدا کا سچا دین اور حضرت محمد ﷺ کو خدا کا سچا نبی تسلیم کرنے سے انکار کرتے ہیں۔ لیکن ان کی حیرت کی کوئی انتہا نہ رہی جب انہوں نے اپنی آنکھوں سے دیکھا کہ جس مذہب کو وہ جھوٹا سمجھتے تھے اسی مذہب نے ایسے لاثانی ہیرے اور جواہرات پیدا کئے اور ایسے بے مثال اولیاء، علماء، ہادی۔ مصلح، قانون دان، قانون ساز، تہذیب وتمدن کے علمبردار، فلسفی، سائنسدان، مبلّغ اور عہد ساز پیدا کئے جن کو دیکھ کر دنیا دنگ ہے اور دنیا کے تمام مورخین اور ارباب عقل و دانش اس بات کو تسلیم کرتے ہیں کہ موجودہ علوم وفنون، تہذیب و تمدن اور سائنس کی بنیاد رکھنے والے اور اس کو پروان چڑھانے والے مسلمان ہی تھے۔ دراصل اسی عظیم الشان حقیقت کو چھپانے اور اسلام اور اکابرین اسلام کو بدنام کرنے میں ان کا مقصد یہ تھا کہ اسلام پر عیسائی مذہب کی برتری ہو اور اسلامی ممالک پر اقوام مغرب کی حکومت برقرار رہ سکے۔

معروف مورّخ کا اعتراف

عصر حاضر کے مشہور و معروف مورخ پروفیسر ٹوائن بی Toynbee کہتے ہیں کہ چودھویں صدی عیسوی تک مسلمانوں کے عروج کا یہ عالم تھا کہ سارے یورپ میں سائنس کے کسی شعبہ میں مسلمانوں کے سوا کوئی پروفیسر نہیں ملتا تھا۔

پروفیسر ہٹی کا اعتراف

دورِ جدید کے دوسرے نامور مورّخ پروفیسر فلپ ہٹی Philip Hitti لکھتے ہیں کہ جس زمانے میں مسلم اسپین کے اندر شاندار محلات، عظیم الشان مساجد۔ باغات، کتب خانوں۔ پبلک حماموں اور سیر گاہوں سے شہر مزیّن تھے اور پکے کوچہ و بازار سرکاری روشنی سے شہر جگمگا رہے تھے اس سے کئی صدیاں بعد لندن اور پیرس کی یہ حالت تھی کہ جب کوئی شخص اندھیری رات میں اپنے گھر کے دروازے سے باہر قدم رکھتا تو اپنے آپ کو گھٹنوں تک کیچڑ میں غرق پاتا تھا۔ فلسفہ کے میدان میں مسلمان فلاسفر اٹھے تو انہوں نے افلاطون اور ارسطو کو چیلنج کیا اور اسلامی حقائق کی روشنی میں ان کی تصحیح کر کے دنیا کو حیران کیا کیوں کہ اب تک اہلِ یونان کا سکّہ ساری دنیا مان چکی تھی اور کسی کو جرأت نہیں ہوتی کہ ان کی غلطی پکڑے اور مسلم فلاسفر پہلے لوگ ہیں جنہوں نے ان کے نظریات کو جھوٹا ثابت کیا ۔ پروفیسر ہٹی لکھتے ہیں کہ

"مسلم اربابِ دانش کی عظیم الشان کامیابی فلسفہ کے میدان میں تھی۔

انہوں نے نہ صرف یونانی فلسفہ کو باقی دنیا تک پہنچایا بلکہ انہوں نے اس سے بھی بڑا کام کیا۔ وہ یہ کہ انہوں نے مذہب اور عقل (Reason) کے مابین اور سائنس اور مذہب کے مابین صلح کرادی۔ مسلم سپین اور بغداد کے مسلم ارباب دانش کی یہ عظیم الشان فتح ہے کہ انہوں نے اپنے ان نئے ترقی پسندانہ نظریات سے اہلِ یورپ کو آگاہ کیا جس سے آگے چل کر سائنس اور فلسفہ کے میدان میں بڑے بڑے کارنامے رونما ہوئے۔ اور یورپ پر جو دورِ تاریک Dark ages صدیوں سے چھایا ہوا تھا اس کا خاتمہ کردیا"۔ ہسٹری آف عرب میں آگے چل کر پروفیسر ہٹی لکھتے ہیں

"مسلم سپین میں بارہویں صدی سب سے زیادہ شاندار تھی۔ اس صدی کا آغاز ابوبکر باجہ سے ہوا جو Avempace کے نام سے یورپ میں مشہور ہیں۔ ابوبکر باجہ بیک وقت فلاسفر بھی تھے، سائنسدان بھی، طبیب بھی اور ماہر موسیقی بھی تھے۔ اس کے ساتھ وہ ارسطو کے نقاد اور نکتہ چین بھی تھے۔ انہوں نے متعدد رسالہ جات میں پٹولمی Ptolmy کے نظریات کو چیلنج کیا ہے لیکن ان کی سب سے زیادہ اہم تصنیف تدبیر المتوحد ہے جس میں انہوں نے یہ ثابت کیا ہے کہ فلسفہ کا اصل نصب العین یہ ہے کہ انسان کی بتدریج تربیت سے اس کی ذات حق تک رسائی حاصل کرنے کے قابل بنایا جائے۔

اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ اکابر اسلام نے کس طرح فلسفہ کو مسلمان کیا اور اسے حق تعالیٰ تک رسائی حاصل کرنے کا ذریعہ قرار دیا۔ چنانچہ اسلام کے تمام

علوم وفنون کی غرض وغایت یہی ہے کہ خداوند عالم کی معرفت اور قرب حاصل ہو۔

امام غزالیؒ کی عظمت اہلِ مغرب کی نظر میں

امام غزالیؒ کے متعلق پروفیسر ہٹی لکھتے ہیں

''ابوالحسن اشعری کے بعد امام غزالیؒ آئے جو بلاشبہ اسلام کے سب سے بڑے مبلغ اور مفکر تھے۔ غزالی نے زہد وتقویٰ سے زندگی شروع کی اور جلد ہی تصوف تک پہنچ گئے۔ بارہ سال کی گوشہ نشینی میں ان کی شہرہ آفاق تصنیف احیا العلوم وجود میں آئی۔ اس کتاب کا سب سے بڑا کمال یہ ہے کہ اس میں شریعت اور طریقت (تصوف) کی ہم آہنگی ثابت کی گئی ہے۔ اس کتاب سے یہودی اور عیسائی علم الکلام (Scholasticism) زبردست طور پر متاثر ہوا۔ اسی طرح تھامس ایکوئی ناس (Thomas Acquire) اور پاسکل (Piscal) جن کا شمار اکابر عیسائی ارباب علم روحانیت میں ہوتا ہے بھی بڑی حد تک متاثر ہوئے۔

یاد رہے کہ ٹامس ایکوئی ناس یورپ کے مشہور ومعروف روحانی پیشوا (mystic) ہیں۔ ایک عیسائی مورخ کی اس تصدیق سے مستشرقین کے بے بنیاد نظریات سے نہ صرف یہ ثابت ہوتا ہے کہ صوفیاء کرام پر عیسائی ارباب روحانیت کا کوئی اثر نہیں ہوا بلکہ الٹا یہ بات ثابت ہو جاتی ہے خود ٹامس ایکوئی ناس جیسے نامور روحانی پیشوا نے مسلم صوفیاء کرام سے زبردست اثرات قبول کر لئے ہیں۔

پروفیسر ہٹی جیسے نامور مورّخ یہ بھی تسلیم کرتے ہیں کہ تصوف کی اصل قرآن وحدیث ہے۔وہ لکھتے ہیں۔

''اسلام کی دیگر تحریکات کی طرح تحریک تصوف بھی قرآن وحدیث پر مبنی ہے۔مثلاً قرآن کی آیات ۴:۹۶۔۹:۱۱۳۔۳۳:۴۷ جو حرص کی مذمت اور توکل علی اللہ کی تلقین میں وارد ہوئی ہیں۔صحیح معنوں میں تصوف کی حمایت کرتی ہیں اوران سے انسان کا ہروقت حق تعالیٰ کے حضور میں حاضر ہونا پایا جاتا ہے۔ اسی طرح صوفیائے اسلام نے حدیث نبوی کے باطنی معانی اور مفہوم کو بھی سمجھا''

امام غزالی کو پروفیسر آربری کا خراج تحسین

پروفیسر آربری امام غزالیؒ کو یوں خراج تحسین پیش کرتے ہیں۔

''الغزالی بڑے بلند پایہ صوفی اور ایک عظیم فلاسفر ہیں۔اسی وجہ سے وہ حجۃ الاسلام اور حلیۃ الاسلام کے القاب سے ملقب ہوئے ہیں۔اس قسم کے اکابرین اسلام نے اسلامی فلسفہ اور اسلامی تصوف کی یورپ اور خاص طور پر ہسپانیہ میں بنیادیں مستحکم کیں۔یہ امام غزالی کا کارنامہ ہے کہ انہوں نے اسلامی دنیا میں فلسفۂ یونان پر ایک کاری ضرب لگائی اور فلاسفروں کے حق میں جلاّ داعظم Executioner-in-chief ثابت ہوئے۔انہوں نے یہ حملہ اپنی کتاب تہافۃ الفلاسفہ[1] کے ذریعے کیا جس میں انہوں نے اپنے مخالفین کی بیس

۱۔۔۔۔۔اس کتاب کا انگریزی ترجمہ Incoherance of Philosophers کے نام سے پاکستان کی ''انجمن فلاسفہ'' کی طرف سے چھپ چکا ہے۔جس میں فلسفۂ یونان کی دھجیاں اڑادی گئی ہیں

غلطیاں پکڑی ہیں''

یورپ پر ابن عربیؒ کے اثرات کے متعلق پروفیسر ہٹی لکھتے ہیں۔

''اسلامی تصوف (جس کے سب سے بڑے رہنما ابن عربی ہیں) کے اثرات نہ صرف ایران اور ترکی میں اظہر من الشّمس ہیں بلکہ سینٹ آگستان St. Augustine کے متبعین مثلاً ڈن سکاٹس Dun Scotus اور روجر بیگن Roger Bacon اور ریمانڈللی Raymon Lully بھی اس سے سخت متاثر ہوئے''۔

عیسائی دنیا میں سینٹ آگستائن سب سے بڑے روحانی پیشوا مانے جاتے ہیں جو رسول اللہ ﷺ کی بعثت سے پہلے ہو گزرے ہیں۔ سینٹ آگستائن کے سلسلہ کے لوگوں پر ابن عربی کے ذریعے اسلامی تصوف کے زبردست اثرات کا ایک عیسائی مورخ کی قلم سے ثابت ہونا بہت بڑی بات ہے۔

کتاب مذکورہ میں ہٹی نے بڑی تفصیل کے ساتھ ان واقعات کو درج کیا جن میں اسلامی تہذیب وتمدن سے اہلِ یورپ متاثر اور مرہون منت ہیں۔ اس تفصیل کی یہ کتاب حامل نہیں ہوسکتی۔ یہاں صرف مختصر اقتباسات پیش کیے جاتے ہیں۔

پروفیسر ہٹی لکھتے ہیں۔

''سپین پر اسلامی تسلط کی اوائل کی صدیوں میں اسلامی تہذیب وتمدن اور علوم وفنون کا یہ عالم تھا جیسا کہ علامہ مقری کے بیان سے ظاہر ہے کہ اسلامی کلچر کا ایک طوفان مصر، عراق، شام ماورالنہرا اور چین جیسے اسلامی مراکز سے اُٹھ کر اندلس کی سرزمین کو سیراب کررہا تھا۔ مقری نے ان تمام یورپی دانشوروں کی فہرست بنائی ہے جو ان ممالک میں جا کر اسلامی علوم وفنون کی تربیت حاصل کررہے تھے۔ یہ سیلاب اس قدر تیز تھا کہ اندلس کے بعد یورپ میں پہنچ گیا۔ یورپ میں اسلامی تمدن کا سب سے بڑا مرکز تولادو Toledo تھا۔ یہی وہ مرکز تھا جہاں پر آرچ بشب ریمانڈ راول کے ذریعے عربی علوم کے تراجم وجود میں آرہے تھے۔ اور تمام یورپی ممالک سے دانشور کھنچ کھنچ کر وہاں پہنچ رہے تھے۔ جزائر برطانیہ سے یہ شرف مائکل سکاٹ Micheal Scot اور رابرٹ چیسٹر Robert Chester کو حاصل ہوا جنھوں نے خوارزمی کے الجبرا کا انگریزی میں سب سے پہلا ترجمہ کیا''۔ اسلامی تہذیب وتمدن کے اثرات کی تفصیل پروفیسر ہٹی سے کہیں زیادہ ہسٹوریز ہسٹری Historians History میں ملتی ہے۔ جو ضخیم پچیس جلدوں پر مشتمل ہے۔

کیا منگیتر سے بھی مانگا جا سکتا ہے

اب جو حضرات صوفیائے اسلام پر یورپی اثرات کا مفروضہ پیش کرتے

ہیں کہ جب مغربی مورخین اور دانشور یہ بات تسلیم کرتے ہیں کہ اہل یورپ علم روحانیت ور دیگر علوم وفنون اور سائینس کی موجودہ ترقی کیلئے اسلامی تہذیب و تمدن کے مرہون منت ہیں جوایک عظیم دریا کی طرح یورپ کی طرف بہہ رہا تھا تو کیایہ ممکن ہوسکتا ہے کہ دریا نے یک دم الٹی طرف بہنا شروع کر دیا تھا۔

دوسری بات جو معترضین بھول جاتے ہیں یہ ہے کہ مغربی مصنفین اور روحانی پیشواؤں کی زبردست اکثریت یہ بات تسلیم کرتی ہے کہ عیسائی نظام روحانیت mysticism نیو افلاطونی neo-platonic اثرات کی پیداوار ہے۔ عیسائی دنیا میں سینٹ آگسٹائن سب سے بڑے روحانی پیشوا مانے جاتے ہیں۔ ان کے متعلق وارنن بارک Vernon Bourke ان کی کتاب اعترافات confessions کے مقدمہ میں لکھتے ہیں۔

''سینٹ آگسٹائن سب سے بڑے روحانی پیشوا ہیں جو گناہ سے نکل کر روحانی عظمت تک اور کفر سے نکل کر ہدایت کی بلندیوں تک پہنچے۔ یہ وہ شخصیت ہے کہ جس نے اپنے زمانے کو روشن کرنے میں بہت بڑی مشکل کا کام کیا اور آنے والی صدیوں کیلئے نہ صرف عیسائی مذہب بلکہ پورے مغربی تمدن کو زبردست تقویت پہنچائی۔

اسی سینٹ آگسٹائن نے اپنی کتاب Confessions کے ساتویں باب میں اس بات کو تسلیم کیا ہے کہ نیو افلاطونیت Neo-platonism نے کس طرح ان کی پوری زندگی اور ذہنیت کو بدل ڈالا۔ ان کا کہنا ہے کہ

''اے میرے مولا تیرا احسان ہے کہ تو نے مجھے پلوٹائنس Plotinus کی تعلیمات سے آگاہ کیا۔''

یہ بات قابلِ توجہ ہے کہ اسکندریہ کے عظیم روحانی پیشوا پلوٹائنس کی تعلیمات کو نو افلاطونیت Neo-platonism کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے۔

اسی طرح برطانیہ کے ایک اور سکالر روفس جونس Rufus Jones اپنی کتاب فلاورنگ آف مسٹی سزم Flowring of Mysticism میں لکھتے ہیں۔

''پلوٹائنس حقیقی معنوں میں مغربی مسٹی سزم کے پاپائے اعظم ہیں۔''

اس کے علاوہ یورپ کے ایک اور نامور مصنف والٹر سٹیس Walter Stace اور کئی دیگر عیسائی اسکالروں کا اعتراف ہے کہ عیسائی مذہب کا روحانیت mysticism سے کوئی تعلق نہیں ہے۔

والٹر سٹاس لکھتے ہیں۔

''ان وجوہات کی بناء پر ہم یقین سے کہہ سکتے ہیں کہ مسٹی سزم کا عیسائی مذہب سے بنیادی طور پر کوئی تعلق نہیں۔ روحانی تعلیمات عیسائیت کا حصہ نہیں ہیں۔ مسٹی سزم عیسائی مذہب میں بعد میں داخل ہوئی ہے۔

جب یہ بات ہے تو ہم تصوف کو عیسائی مسٹی سزم کی پیداوار قرار دینے والے مستشرقین سے سوال کرتے ہیں کہ آیا منگتے سے بھی کوئی شخص بھیک مانگ سکتا ہے؟ کیا صوفیائے اسلام پر عیسائی مسٹی سزم کے اثرات کے دعویداروں کے بادبانوں میں اب بھی ہوا کا کوئی ذرہ باقی رہ جاتا ہے کہ جس پر وہ اتراتے

پھریں۔ کیا عیسائی دانشوروں اور روحانی پیشواؤں کے ان بیانات سے تصوف پر بیرونی اثرات کی بے بنیاد عمارت دھڑام سے گر کر ریزہ ریزہ نہیں ہو جاتی۔ اندریں حالات جو لوگ صوفیاء کرام پر عیسائی روحانیت کی برتری کی بناء پر عیسائی مذہب کی اسلام پر برتری کی عمارت کھڑی کرنا چاہتے ہیں وہ عمارت بھی خود بخود ریزہ ریزہ ہو جاتی ہے۔

اس پر طرفہ تماشا یہ کہ مغربی مصنفین عیسائی مسٹی سزم کو جس نو افلاطونیت کی پیداوار قرار دیتے ہیں وہی نو افلاطونیت ان مصنفین کی نظر میں خود بیرونی یعنی ہندو اثرات کی پیداوار بتائی جاتی ہے۔ یک نہ شد دو شد۔

والٹر سٹیس اپنی اسی کتاب میں لکھتے ہیں

"پلاٹائس Platinus کا اصل سرچشمہ ہندو مسٹی سزم ہے لہذا وہ مغربی بھی ہے اور مشرقی بھی۔ نو افلاطونیت نے تا حال نہ عیسائی مذہب اور عیسائی مسٹی سزم کا رنگ قبول کیا ہے نہ اسلامی تصوف کا"

یہ بالکل صحیح ہے۔ نو افلاطونیت جیسا کہ ہم آگے چل کر تفصیل سے بیان کریں گے تصوف اور عیسائی مسٹی سزم دونوں سے جداگانہ ہے۔ اس سے تصوف پر نو افلاطونی اثرات کی رام کہانی بھی خود بخود ختم ہو جاتی ہے۔ کیونکہ ان نام نہاد محققین کے نزدیک عیسائی مسٹی سزم کی اصل نو افلاطونیت نہیں بلکہ ہندو مسٹی سزم ٹھہری۔ ہم نے ان کو نام نہاد محققین اس لئے کہا ہے کہ ہندو مسٹی سزم خود عیسائی روحانیت اور نو افلاطونیت سے بالکل مختلف چیز ہے اور جیسا کہ ہم

آگے چل کر صراحت کرنے والے ہیں ہندو مسٹی سزم دراصل اسلامی تصوف کی مرہون منت ہے۔ ہندو مسٹی سزم کی پوری بنیاد اس کا نظریہ تناسخ (آواگون) ہے۔ جس پر نہ تصوف کا اعتقاد ہے نہ عیسائی مسٹی سزم کا۔

ملاحظہ ہو والٹر سٹیس کا بیان

''اپنیشد کے علمبرداروں کا عقیدہ یہ ہے کہ جب ایک شخص کی روح برہمن میں فنا ہو کر قرار پکڑ لیتی ہے تو بار بار پیدا ہونے کے چکر سے چھوٹ جاتی ہے''

یہ ہندو مسٹی سزم کا نظریہ تناسخ ہے جو نہ نو افلاطونیت میں پایا جاتا ہے نہ عیسائیت میں نہ اسلام میں۔

تصوف کے متعلق غلط فہمی کا دوسرا سبب

تصوف کے متعلق مستشرقین کی غلط فہمی کی دوسری وجہ وہ لفظی مشابہت ہے جو مختلف مذاہب کے روحانی پیشواؤں کے بیانات میں پائی جاتی ہے۔ پروفیسر آربری اس قسم کے الزامات کو یوں ختم کر دیتے ہیں۔

''قرآن متعدد مقامات پر اس بات کا اعتراف کرتا ہے کہ محمدؐ پر جو وحی نازل ہوئی ہے وہ گذشتہ انبیائے کی وحی کی تصدیق کرتی ہے۔ لہٰذا اگر اسلام اور عیسائیت کی تعلیمات اور عقائد میں کوئی مشابہت نہ ہوئی تو قابل اعتراض بات یہی عدم مشابہت ہوئی (نہ کہ مشابہت) اور حقیقت یہ ہے کہ دونوں مذاہب کے نظام اخلاقیات اور عبادات بے حد یکساں ہیں۔ اگرچہ عبادت کے طریقے مختلف

ہیں حقیقت ایک ہے اور نہ قابل تقسیم ہے لہٰذا دونوں مذاہب کے درمیان اصولی طور پر کوئی اختلاف نہیں ہے لیکن افسوس ہے کہ بہت سے مستشرقین نے اس حقیقت کی طرف کوئی توجہ نہیں کی اور اس بات کو ثابت کرنے پر زور لگایا ہے کہ اسلام کے اندر جو بھی اچھی چیز ہے وہ باہر سے آئی ہے۔ اس کا کوئی نہ کوئی غیر اسلامی ماخذ تلاش کیا جائے۔ یہ دیانتدارانہ ثقافت نہیں ہے بلکہ بدترین مذہبی تعصب ہے''

اس لفظی مشابہت کے متعلق حضرت شاہ شہید اللہؒ جو انگلستان کے معزز خاندان سے تعلق رکھتے ہیں۔ لوائح جامی کے ترجمہ ونفیلڈ Whinfield کی اشاعت ثانی مطبوعہ المعارف لاہور کے مقدمہ میں لکھتے ہیں۔

''لوائح جامی کے مترجم نے مقدمہ کتاب میں سارا زور یہ بات ثابت کرنے پر صرف کیا ہے کہ صوفیائے کا نظریہ وحدہت الوجود نو افلاطونیت کا مرہون منت ہے۔ نو افلاطونیت سے ان کی مراد پلوٹائنس کی روحانی تعلیمات ہیں جو سکندریہ کا رہنے والا تھا اور تیسری صدی عیسوی میں گزرا ہے۔ حالانکہ ہم پہلے یہ ثابت کر چکے ہیں کہ صوفیاء کرام کا وحدت الوجود کسی منطقی استدلال کا نتیجہ نہیں ہے بلکہ یہ ان کے زبردست روحانی مشاہدات کا نتیجہ ہے جیسا کی مترجم (ڈاکٹر ونفیلڈ) نے کہا ہے خود پلوٹائنس Plotinus نے جب خداوند تعالیٰ تک رسائی کا طریقہ اہل مشرق سے سیکھا اسے اس قسم کا مشاہدہ ہوا۔ پلوٹائنس نے اپنی کتابوں میں اپنے مشاہدات کو ایسے الفاظ میں بیان کیا ہے جو صوفیاء اسلام

کے الفاظ سے مشابہت رکھتے ہیں نہ کہ بعینہ وہی الفاظ ہیں۔اس قسم کی مشابہت تو ہندونظریہ ویدانست اور چینی تو ازم میں بھی پائی جاتی ہے۔اصل بات یہ ہے کہ ان حضرات کے الفاظ میں یہ مشابہت اس لئے پائی جاتی ہے کہ ان کے اندرونی یعنی باطنی واردات میں مشابہت ہوتی ہے۔وہ واردات جن کو یہ حضرات انسانی زبان میں ظاہر کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔یہاں لینے اور دینے کا سوال ہی پیدانہیں ہوتا کیوں کہ ذاتی باطنی مشاہدات ایسی چیز نہیں جو کسی سے مستعار لی جائے۔اس سے زیادہ لغو بات کوئی نہیں ہوسکتی۔ہاں جو چیز مستعار لی جاسکتی ہے وہ ایسے الفاظ یا اصطلاحات ہیں جو یہ حضرات اپنی اندرونی واردات بیان کرنے کیلئے ایک دوسرے سے لیتے ہیں لیکن اس لینے دینے کے معاملہ میں بھی احتیاط کی ضرورت ہے۔بعض الفاظ ایسے ہیں جو ہر انسان فطرتاً استعمال کرنے پر مجبور ہوتا ہے خواہ کسی دوسرے سے سنے یا نہ سنے۔

مثلاً علم کیلئے روشنی اور جہل کیلئے تاریکی جیسے الفاظ ہر زمانے میں ہر شخص استعمال کرتا آیا ہے۔یہ کہنا کہ سب سے پہلے ان الفاظ کو افلاطون نے بیان کیا اس لئے اس کے بعد جس شخص نے علم کو روشنی اور جہل کو تاریکی کہا وہ افلاطون کا مرہون منت ہے، حد درجہ کی ہٹ دھرمی اور انسانی عقل کی تاریخ کی تکذیب ہے۔کیونکہ یہ کہنا بے حد مشکل ہے کہ آیا یہ الفاظ کسی سے مستعار لئے گئے ہیں یا کسی کی اپنی ذہنی قابلیت کی پیداوار ہیں۔محبوبِ حقیقی کی محبت کو محبوبانِ مجازی کی محبت کے الفاظ میں اور ذات حق کو بحر بیکراں یا روحانی محویت کو شراب کے نشہ

سے تشبیہ دینا ہر انسان کا فطرتی تقاضہ ہے اور اس سے لینے دینے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔

لہٰذا جب ایک صوفی دیکھتا ہے کہ پلوٹائنس Platinus یا ڈونیسی یوس Dionysious یا اپنیشد کے مصنف یا چینی طاؤ Tao نے اپنی کسی ایسی روحانی کیفیت کو چند الفاظ میں بیان کیا جو اس صوفی پر بھی طاری ہے۔ تو یہ بات اس کیلئے کوئی نئی چیز نہیں ہوتی اور نہ ہی وہ اپنی کیفیت کو ان کے الفاظ میں بیان کرنا توہین سمجھتا ہے۔ بات یہ ہے کہ عربوں کی فتوحات کے زمانے میں یونانی تمدن کے مراکز مثلاً شام، ایشائے کوچک اور مصر پر ان کا قبضہ ہوا تو انہوں نے دیکھا کہ وہاں کچھ فلسفہ کی اصطلاحات موجود تھیں۔ جب انہوں نے یونانی فلسفہ کی کتابوں کا عربی زبان میں ترجمہ کیا تو ان اصطلاحات کو انہوں نے اپنے مخصوص اسلامی فلسفہ کی تصانیف میں بھی استعمال کیا۔ ان تصانیف میں انہوں نے نہ صرف یونانی فلسفہ کو دہرایا بلکہ انہوں نے اسلامی عقائد واصول پر مبنی فلسفہ کی اپنی ایک ایسی شاندار عمارت تعمیر کی جو گہرائی اور وسعت میں یونانی فلسفہ سے کئی درجے بڑھ چڑھ کر تھی۔ اس عمل سے یونانی فلسفہ کی کچھ اصطلاحات اسلامی علم الکلام کا جزو بن گئیں جو بعد میں آنے والے مسلم مصنفین اپنے نظریات اور مسائل بیان کرنے میں استعمال کرتے چلے آئے۔

غلط فہمی کا تیسرا سبب

تصوف کے متعلق مستشرقین کی غلط فہمی کی تیسری وجہ بلکہ سب سے بڑی وجہ صوفیاء اسلام کا عقیدہ وحدت الوجود ہے۔ پروفیسر آربری نے نہایت فاضلانہ طور پر اس حقیقت کو بیان کیا ہے کہ صوفیوں کو سمجھنے کیلئے ایک ریسرچ سکالر کو خود بھی قدرے صوفی ہونا چاہئے۔ چونکہ وحدت الوجود کی حقیقت صوفی پر اس وقت منکشف ہو جاتی ہے جب اس کی فنا فی اللہ جیسے بلند ترین مراتب تک رسائی ہوتی ہے اور فنا فی اللہ کے بلند ترین مدارج تک اس وقت رسائی حاصل ہوتی ہے جب عبادات و ریاضات کے ذریعے تزکیۂ نفس اور تصفیہ قلب حاصل ہوتا ہے۔

جب صوفیائے اسلام اپنے وحدت الوجود کے مشاہدات بیان کرتے ہیں تو مستشرقین فوراً ان پر حملہ کر کے انہیں خارج از اسلام کر دیتے ہیں اور یہ بے بنیاد دعوے کرنے لگ جاتے ہیں کہ وہ صوفی لوگ عیسائی ہو گئے تھے۔ ہندو ہو گئے تھے یا نوافلاطونیت Neopatonism کا شکار ہو گئے تھے کیونکہ ان کا کہنا ہے کہ صوفیوں کا نظریۂ وحدت الوجود اسلام کے نظریہ توحید Monotheism کے خلاف ہے لیکن ان کو معلوم نہیں کہ خالص اسلامی نظریۂ وحدت الوجود اور خالص اسلامی نظریۂ توحید کے مابین کوئی نزاعی تخالف نہیں ہے۔ جس قسم کا نظریۂ وحدت الوجود اسلامی نظریۂ توحید کے خلاف ہے وہ ہندو ہم اوست اور عیسائیوں کا ہمہ اوست Pantheism ہے۔ اسلامی وحدت

الوجود اور اسلامی توحید Monotheism کے درمیان اختلافات نہیں ہے۔ ہندوانہ نظریہ ہمہ اوست یہ ہے کہ وہ ایک خدا کو بھی مانتے ہیں اور اس کے ساتھ سینکڑوں خداؤں کی پرستش روا رکھتے ہیں اور رام اور کرشن کو بھی خدا سمجھتے ہیں۔ عیسائیوں کا نظریہ ہمہ اوست Pantheism یہ ہے کہ وہ ایک خدا کے قائل ہوتے ہوئے تثلیث یعنی تین خداؤں کے بھی معتقد ہیں اور حضرت عیسیٰؑ کو بھی خدا مانتے ہیں۔ لہذا اگر کوئی نظریہ وحدت الوجود اسلامی نظریہ توحید کے خلاف ہے تو وہ ہندوؤں اور عیسائیوں کا نظریہ وحدت الوجود Pantheism ہے نہ کہ اسلامی نظریہ وحدت الوجود جو اسلامی نظریہ توحید کے عین مطابق ہے۔

اسلامی نظریہ وحدت الوجود اور نظریہ توحید

اب ہم نے یہ دیکھنا ہے کہ اسلامی نظریہ وحدت الوجود کس طرح اسلامی نظریہ توحید Monotheism کے مطابق ہے۔ یہ درست ہے کہ اسلام ایک خدا کا قائل ہے لیکن اسلام کا ایک خدا عیسائیوں کے ایک خدا کی طرح نہیں جو کائنات کے کسی کونے میں عرش پر بیٹھا ہوا ہے۔ علمی دنیا میں اس قسم کے عقیدے کو انسان نما خدائی نظریہ Enthropomarphism کہتے ہیں۔ جس سے نظریہ تجسیم یعنی حق تعالیٰ کا جسم ہونا لازم آتا ہے جو اسلامی عقائد کی رُو سے کفر ہے۔ اس عقیدے سے ذاتِ باری تعالیٰ محدود ہو جاتی ہے اور حق تعالیٰ کو محدود سمجھنا کفر ہے۔ خدا تعالیٰ ذات وصفات دونوں میں لامحدود ہے۔ معلوم ہوتا ہے

کہ عرش پر مقیم ہونے کا شبہ آیۂ ذیل سے ہوتا ہے۔ الرحمن علی العرش استوٰی۔ لیکن عرش و کرسی کے متعلق دیگر آیاتِ قرآنی میں جو وضاحت آئی ہے اس سے اس کی تردید ہوتی ہے۔ مثلاً آیۃ الکرسی جیسی اہم اور مشہور آیت میں حق تعالٰی نے فرمایا ہے۔ وسع کرسیه السمٰوٰت والارض (اس کے عرش اور کرسی میں ساری کائنات شامل ہے) اب جبکہ حق تعالٰی کا عرش ساری کائنات پر حاوی ہے اور ساری کائنات عرش میں شامل ہے تو پھر حق تعالٰی تو کائنات کے چپہ چپہ اور ذرّہ ذرّہ میں موجود ہونا چاہئے نہ کہ اوپر کی جانب انسان کی طرح عرش پر بیٹھا ہوا۔ قرآن حکیم میں ایک جگہ حق تعالٰی کے ہر جگہ موجود ہونے کا یوں ذکر آیا ہے۔ اینما تولوا فثم وجه الله (جس طرف تم نگاہ اٹھاؤ ذاتِ حق کا چہرہ ہے یعنی ذات موجود ہے) نیز فرمایا: وھو معکم اینما کنتم (وہ تمہارے ساتھ ہے جہاں بھی تم ہو) اس سے ظاہر ہے کہ حق تعالٰی اوپر کی جانب عرش پر مقیم نہیں بلکہ ہر جگہ موجود ہے۔ جب حق تعالٰی جہت اور سمت سے بالاتر ہے تو پھر اوپر کی جانب کیسے ہوسکتا ہے۔ نیز فرمایا، نحن اقرب الیه من حبل الورید (ہم انسان سے اس کی رگِ جان سے بھی زیادہ قریب ہیں) جب حق تعالٰی انسان کی شہ رگ سے بھی زیادہ اس سے قریب ہے تو پھر اس کا اوپر کی جانب عرش پر مقیم ہونا کیسے صحیح ہوسکتا ہے۔

علم جغرافیہ اور وحدت الوجود

دوسری بات یہ ہے کہ حق تعالیٰ کا اوپر کی جانب عرش پر مقیم ہونے کا نظریہ عام علم جغرافیہ کی رُو سے بھی صحیح نہیں آتا۔ علم جغرافیہ یہ کہتا ہے کہ زمین گول ہے اور فضا میں معلّق ہے۔ کرۂ ارض دو گردشوں میں مصروف ہے اس کی ایک گردش اپنے محور کے گرد رہے جس سے دن اور رات پیدا ہوتے ہیں اور دوسری گردش سورج کے گرد ہے جس سے ماہ و سال وجود میں آتے ہیں۔ جغرافیہ ہمیں یہ بھی بتاتا ہے کہ کرۂ ارض گول ہے۔ لفظ کرّہ کے معنی بھی گول چیز کے ہیں۔ اور براعظم ایشاء کرّہ ارض کی جس سمت پر واقع ہے۔ براعظم امریکہ اس کی مخالف سمت میں ہے۔ بالفاظِ دیگر اگر ہم ایشاء کے باشندہ اپنے آپ کو اوپر کہیں تو امریکہ ہماری نچلی طرف کہلایا جاسکتا ہے۔ اگر امریکہ والے اپنے آپ کو اوپر والی سمت کہیں تو ہم ایشاء والے ان سے نچلی سمت میں ہوں گے۔ غرض یہ کہ اوپر اور نیچے کی سمت بھی اعتباری ہے۔ ایک لحاظ سے اوپر کی سمت نیچے کی سمت بن جاتی ہے اور دوسرے لحاظ سے نیچے کی سمت اوپر کی سمت ہوجاتی ہے۔ لہذا اگر ہم یہ کہیں کہ خداوند تعالیٰ اوپر کی جانب عرش پر مقیم ہے تو اہل امریکہ کے نزدیک وہ اوپر والی سمت ہمارے نزدیک نیچے والی سمت بن جائے گی اور یہ اونچ نیچ کرۂ ارض کے وجود میں آنے کے بعد واقع ہوئی ہے۔ اگر کرۂ ارض کو ہٹایا جائے تو نہ اونچ ہے نہ نیچ۔ آیت الکرسی کی رُو سے کرۂ ارض بھی عرش باری تعالیٰ میں شامل ہے بلکہ تمام آسمان، چاند، ستارے، سورج۔ فضا سب کائنات عرش میں شامل

ہے اور حق تعالیٰ سے کوئی جگہ خالی نہیں ہے۔ اگر کسی جگہ کو حق تعالیٰ سے خالی مانا جائے تو یہ اس کی ذات وصفات پر حد بندی ہوگی جس سے اس کی لامحدود اور لا انتہا ذات محدود ہو کر رہ جاتی ہے جو عقائد اسلام کے خلاف ہے اور کفر ہے۔ یہ ہے اسلامی نظریۂ توحید۔ اور اسلامی نظریۂ وحدت الوجود بھی یہی کہتا ہے کہ خداوند تعالیٰ ذات وصفات میں لامحدود ہے اور ہر جگہ موجود ہے۔ اس سے ثابت ہوا کہ اسلامی نظریۂ توحید اور اسلامی نظریۂ وحدت الوجود کے درمیان کوئی اختلاف نہیں۔ ہاں اگر اسلامی نظریۂ توحید کے ساتھ اختلاف ہے تو ہندوؤں اور عیسائیوں کے نظریۂ ہم اوست کا ہے جس کی رُو سے ہر چیز خدا ہے اور ان کے پیغمبر بھی خدا ہیں۔ حالانکہ نظریۂ وحدت الوجود میں ہر چیز خدا ہے اور بت پرستی بھی جائز ہے۔ اسلام میں نہ ہر چیز خدا ہے نہ بت پرستی جائز ہے کیونکہ اگرچہ بت کا وجود ذات حق سے جدا نہیں تاہم ذاتِ حق اپنے جملہ اسماء وصفات کے ساتھ ایک ذرّہ سے بت میں کیسے سما سکتی ہے۔ ایک بت یا انسان کی کیا مجال ہے کہ جملہ اسماء وصفات الٰہی کا متحمل ہو سکے۔ اسلام میں بت پرستی اسی طرح مضحکہ خیز ہے جس طرح آپ زید سے کوئی کچھ رقم طلب کریں اور اس کے انکار پر آپ زید کے ہاتھ کو کہیں کہ زید جیب سے رقم نکال کر آپ کو دیدے۔ اب اگرچہ زید کا ہاتھ زید سے جدا نہیں ہے لیکن ہرگز زید نہیں بن سکتا۔ جزو کو کل کا درجہ کیسے دیا جا سکتا ہے۔ اسی طرح بُت جزو ہے، رام جزو ہے، کرشن جزو، عیسیٰؑ جزو ہے، عزیز جزو ہے۔ ان کو کل یعنی خداوند عالم کا درجہ نہیں دیا جا سکتا۔ لیکن یہ جو زید کی مثال

ہم نے دی ہے یہ صرف معاملہ سمجھانے کیلئے دی ہے لیکن ہے یہ ناقص مثال کیونکہ حق تعالیٰ پر کوئی مثال صادق نہیں آسکتی ہے۔ لیس کمثلہ شئی (کوئی چیز اللہ کی مانند نہیں ہے) یہ صرف سمجھانے کی بات ہے۔ کیونکہ جہاں زید محدود ہے۔ ذاتِ حق لامحدود ہے۔ جہاں زید اعضاء و جوارح میں تقسیم ہوسکتا ہے۔ ذاتِ حق واحد غیر منقسم ہے۔

لبِ لباب

اس بحث کا لب لباب یہ ہے کہ اسلامی نظریۂ توحید کے مطابق بھی حق تعالیٰ ہر جگہ موجود ہے۔ اور کائنات کی ہر چیز ذات میں شامل ہے اور اسلامی نظریۂ وحدت الوجود کی رُو سے بھی ذاتِ حق ہر جگہ موجود ہے اور کوئی چیز اس سے علیحدہ نہیں ہے۔ اس لئے نظریہ وحدت الوجود اور اسلامی نظریۂ توحید کے مابین کوئی نزاع یا اختلاف نہیں ہے۔ اسلامی نظریہ توحید monothesim کے خلاف جو نظریہ وحدت الوجود ہے، وہ غلط قسم کا عیسائی اور ہندووانہ نظریۂ وحدت الوجود ہے جس میں جزو کو بھی کل کا درجہ دے دیا گیا ہے اور قطرہ کو بھی سمندر بنا دیا گیا ہے۔ حالانکہ قطرہ اگرچہ سمندر کا ایک ادنیٰ حصہ ہے۔ سمندر ہرگز نہیں کہلایا جاسکتا۔

وحدت الوجود کے متعلق مولانا جامیؒ کی تشریح

حضرت مولانا عبدالرحمٰن جامی کا شمار بھی اکابر صوفیائے اسلام میں ہوتا ہے۔ آپ نے اپنی شہرۂ آفاق تصنیف لوائح جامی میں اسلامی نظریۂ وحدت الوجود کو اسی طرح بیان فرمایا ہے۔

آپ لکھتے ہیں کہ ذاتِ حق کا خلق کے ساتھ تعلق نہ جزو اور کل کا سا ہے (یعنی حق تعالیٰ اجزاء اور اعضاء سے برتر اور منزہ ہے) اور نہ ہی یہ تعلق ظرف و مظروف کا سا ہے (جس طرح برتن میں کوئی چیز رکھی جائے) یعنی کائنات ذاتِ حق میں اس طرح نہیں جس طرح ایک برتن میں پانی رکھا جاتا ہے۔ بلکہ ذاتِ حق کا کائنات سے تعلق صفت و موصوف اور لازمہ و ملزوم کا ہے۔ یعنی کائنات حق تعالیٰ کی صفتِ تخلیق کا ظہور ہے اس لئے لازماً حق تعالیٰ سے علیحدہ اس کا وجود قرار نہیں دیا جا سکتا۔ شیخ اکبر محی الدین ابن عربی، امام غزالی، شیخ محمود شبستری، مولانا جلال الدین رومی وغیرہم نے ذاتِ حق اور اشیائے کائنات کی مثال یوں دی ہے کہ ذاتِ حق ایک بحرِ بیکراں کی مانند ہے اور اشیائے کائنات امواج، برف حباب اور جھاگ کی طرح ہیں جو نہ سمندر کہلائی جا سکتی ہے نہ سمندر کے وجود سے جدا ہیں۔ بعض نے ذاتِ حق کو مٹی کی مثال دی ہے اور اشیائے کائنات کو مٹی کے برتنوں کی مانند قرار دیا ہے۔ امید ہے کہ قارئین کرام کو اسلامی نظریۂ وحدت الوجود کی ایک جھلک نظر آ گئی ہوگی۔ جھلک اس لئے کہا ہے کہ تزکیۂ نفس اور مقام فنا فی اللہ اور بقا باللہ کے بغیر وحدت الوجود کی پوری حقیقت انسان پر

منکشف نہیں ہوسکتی۔

لہٰذا مستشرقین کا یہ خیال بالکل غلط ہے کہ شیخ منصور حلاج نے چونکہ انا الحق کا نعرہ لگایا اور وحدت الوجود کا قائل تھا۔ اس لئے اسلام چھوڑ کر عیسائی بن چکا تھا۔ یہ ان کی بھول ہے یا خوش فہمی یا پھر چالاکی ہے جس سے وہ اسلام پر عیسائیت کی فوقیت ثابت کرنا چاہتے ہیں۔ تمام اکابر صوفیاء کرام مثلاً امام غزالی سید علی ہجویری، امام ابوالقاسم قشیری وغیرہم نے حلاج کی برات بیان کی ہے اور ان کے نعرۂ انا الحق کا جواز ثابت کیا ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ جب حلاج نے انا الحق کہا تو اس کا مطلب نہیں تھا کہ میں (منصور) خدا ہوں بلکہ عین فناء فی اللہ اور سکر کی حالت میں ان کے اندر ذاتِ حق بول رہی تھی کہ "میں خدا ہوں"۔ شیخ محمود شبستری اور حضرت مولانائے رومؒ نے انا الحق کی یہی توجیہہ فرمائی ہے

چوں انا الحق روا باشد ز درختے

چرا روا نہ بود ز نیک بختے

(جب حضرت موسیٰؑ کے سامنے حق تعالیٰ نے درخت کی آواز میں فرمایا۔ انی انا اللہ (میں اللہ ہوں) تو وہ ایک نیک انسان کی آواز میں یہی بات کیوں نہیں کہہ سکتا۔

جنید بغدادی جیسے عارف باللہ نے حلاّج کے خلاف کیوں فتویٰ کفر لگایا

بعض لوگ کہتے ہیں کہ حلاج کیخلاف جن لوگوں نے کفر کا فتویٰ لگایا ان میں ان کے شیخ حضرت جنید بغدادیؒ بھی تھے۔ ان کا کہنا تھا کہ علماء اگر انا لحق کی

حقیقت کو نہیں سمجھتے تھے۔ شیخ جنید جیسے عارف باللہ تو اچھی طرح جانتے تھے انہوں نے کیوں ان کے خلاف کفر کا فتویٰ لگایا۔ بات یہ ہے کہ جیسا کہ پہلے بیان ہو چکا ہے۔ اسلام میں فنا فی اللہ آخری مقام نہیں ہے۔ بقا باللہ آخری مقام ہے۔ اکابر اولیاء اللہ کے نزدیک فنا فی اللہ میں مست ہو کر بے خود ہو جانا اور خلاف شرع الفاظ منہ سے نکالنا معیوب سمجھا جاتا ہے بلکہ ان کا دستور تو یہ ہے کہ ایک دو پیالے پی کر جو مست ہو جاتا ہے وہ صوفی ہی نہیں ہے۔ کمال تو یہ ہے، شراب معرفت کے دریا اور سمندر نوش کر جائے اور مست نہ ہو اور ہل من مزید (اور لاؤ) کے نعرے لگائے۔ لہذا ایک وجہ تو یہ تھی کہ حلاج کے مست ہو جانے کو اکثر مشائخ نے کمزوری کی علامت سمجھا اور ان کے خلاف فتوے لگائے۔ دوسری بات یہ ہے کہ آنے والی نسلوں کو بھی یہ سبق دینا تھا کہ درمیانی منزل پر پہنچ کر بدمست ہونے اور نعرے لگانے سے ترقی رک جاتی ہے اس لئے مشائخ وقت نے ضروری سمجھا کہ حلاج کے خلاف فتویٰ لگایا جائے تاکہ آئندہ کیلئے نوجوان صوفی درمیانی منزل کو آخری منزل سمجھ کر راستے میں نہ رک جائیں۔ تیسری وجہ یہ ہے کہ تمام اولیاء اللہ کی یہ کوشش رہی ہے کہ خواہ کچھ بھی ہو جائے اندرونی کیفیات اور جذبات اور استغرق پر پورا قابو پانا چاہئے اور اگر اس کے متعلق کچھ کہا یا لکھا جائے تو ایسے الفاظ استعمال کرنے چاہیں جو شریعت کے عین مطابق ہوں ورنہ فتنہ کا اندیشہ تھا۔ اب چونکہ شیخ منصور حلاج کی زبان سے بے ساختہ ایسے الفاظ نکل گئے تھے جو خلافِ شریعت نظر آئے تھے۔ مشائخ وقت نے یہی مناسب سمجھا کہ اسے سزا دی

جائے تاکہ کوئی یہ نہ سمجھے کہ تصوف اور شریعت کے درمیان اختلاف ہے۔ ان کی یہ بھی کوشش تھی کہ منصور کی طرح آنے والی نسلیں درمیانی منزل میں پھنس کر نہ رہ جائیں بلکہ سلوک الی اللہ کی آخری منازل پر پہنچ کر دم لیں۔ اس کے باوجود شیخ منصورؒ کی پابندئ شریعت کا یہ عالم تھا کہ قید خانہ میں بھی ہر رات پانچ سو رکعت نوافل ادا کرتے تھے۔ حالانکہ ان کا مواخذہ کرنے والے علمائے ظواہر فرائض اور سنن موکدہ سے آگے نہیں بڑے تھے۔ چنانچہ موت کے وقت بھی ان کو نماز کا خیال تھا اور تختۂ دار پر جانے سے چند لمحات پہلے انہوں نے اپنے دوست شبلیؒ سے جائے نماز طلب کر کے شہادت کی موت پر دو رکعت نماز شکرانہ ادا کی۔

یہ بھی یاد رہے کہ شیخ منصور چند گنتی کے صوفیا میں سے ایک تھے جو سکر اور استغراق میں مبتلا ہوئے ایک اور صوفی بزرگ جنہوں نے غلبۂ استغراق میں آ کر غیر شرع الفاظ منہ سے نکالے۔ حضرت بایزید بسطامیؒ ہیں۔ جنہوں نے ''سبحانی ما اعظم شانی'' کا نعرہ لگایا۔ لیکن جب ہوش میں آتے تھے کہ آئیندہ جب میری زبان سے یہ الفاظ نکلیں تو مجھے چھریوں سے قتل کر دینا۔ لیکن جب آپ مغلوب الحال ہو جاتے اور منہ سے وہی الفاظ نکلتے تو مرید لوگ چھریاں لیکر ان کو مارنے کی کوشش کرتے تو چھریاں الٹی ہو جاتی تھیں۔ اسلام کی تاریخ میں یہی چند صوفی تھے جو مغلوب الحال ہو گئے اور اکابر صوفیاء کے نزدیک یہ ایک کمزوری یا نقص ہے جو ترقی کی راہ میں رکاوٹ سمجھا جاتا ہے لیکن صوفیاء کرام کی بہت بڑی اکثریت مغلوب الحال ہونے کی بجائے غالب الحال رہی، بالفاظ دیگر ابن الحال ہونے

کی بجائے ابوالحال رہی۔ فنا سے نکل کر بقا تک پہنچے اور قرب و معرفت الٰہی میں بلند ترین مقامات حاصل کیے۔ چنانچہ فرانس کے مایۂ ناز سکالر ماسینوں جو منصور حلاج پر یورپ میں اتھارٹی مانے جاتے ہیں، نے اپنی کتاب ''لاپیشان ڈے الحلاج'' میں لکھا ہے کہ تصوف کی ہر چیز یہاں تک کہ شطحیات یعنی ان کا نعرۂ انا الحق اور بایزید بسطامی کا نعرۂ سبحانی ما اعظم شانی بھی قرآن و حدیث کے مطابق ہے۔ موسینوں نے حلاّج کی تصنیف ''کتاب الطّواسین'' کا فرانسیسی زبان میں ترجمہ کیا جس کا انگریزی ترجمہ انگلستان کی نومسلم خاتون عائشۃ الترجمانہ نے کیا ہے۔ اس کا ایک اقتباس یہاں پیش کیا جاتا ہے تاکہ قارئین کو معلوم ہو جائے کہ مستشرقین کے پروپگنڈہ کے برعکس شیخ منصور کو اسلام اور شارع اسلام سے کس قدر محبت تھی۔ کتاب الطّواسین میں حلاّج لکھتے ہیں۔

''محمدؐ وہ چراغ ہے کہ جس کے آنے سے باقی تمام چراغ بجھ گئے۔ یعنی تمام انبیاؑ کی نبوت ختم ہوگئی۔ محمدؐ ہی کے نور سے تمام انبیاءؑ کے چراغ روشن ہوئے اور محمدؐ کے چراغ کے سامنے تمام چراغ ماند پڑ گئے''

''آسمان کے نیچے اور زمین کے اوپر محمدؐ کی طرح صاحبِ جاہ و جلال، عزت و حرمت، عقل و دانش، عادل و منصف، حسین و جمیل کوئی پیدا نہیں ہوا۔ مولائے کائنات اس کا لقب ہے۔ اس کا اسم گرامی احمد ہے اور محمدؐ اس کی صفت ہے۔ اس کا حکم واجب ہے۔ اس کی روح عظیم ہے اور اس کی شان بلند ہے۔ اور رسائی اعلیٰ ہے۔ سبحان اللہ، محمدؐ سے زیادہ ثابت، ظاہر، شان والا محبوب، منور اور

متجلی کون ہے کہ جس کا وجود نور ہے، جس کا کلام وحی ہے، جس کا علم قدوی ہے، جس کی زبان عربی ہے، جس کی نسل اعلیٰ ہے، جس کا منصب نبوت ہے اور جس کا لقب امی ہے۔''

''محمدؐ برحق ہے اور حق اس کے ساتھ ہے۔ وہ سب سے پہلے پیدا ہوا اور سب کے بعد ظاہر ہوا، نہ کوئی فلسفی اس کی عقل و دانش تک پہنچا ہے نہ کسی عالم نے اس کے علم تک رسائی حاصل کی ہے۔ خدا کا قرآن اس پر نازل ہوا۔ اس سے بھاگ کر اے مریض تو کہاں جائے گا۔ سارا کا سارا فلسفہ اس کے آگے ریت کا ڈھیر ہے''

یہ ہیں حضرت شیخ حسین ابن منصور الحلاج کے عقائد اور جذبات سرورِ کائنات فخرِ موجودات محمد مصطفےٰ احمد مجتبےٰ صلی اللہ علیہ وسلم کے متعلق۔ اب قارئین خود بتا سکتے ہیں کہ مستشرقین کے الزامات کیسے صحیح ہو سکتے ہیں۔ شیخ منصور کا جرم فقط یہ تھا کہ ایک آدھ موقع پر انہوں نے ابلیس، فرعون اور حضرت عیسیٰؑ کی مدحت سرائی کی ہے۔ انہوں نے جوش میں آ کر کہا ہے کہ ابلیس میرا دوست ہے، فرعون میرا دوست اور عیسیٰؑ میرا دوست ہے۔ کیونکہ انہوں نے بھی جو کچھ کہا اس پر قائم رہے۔ میں نے بھی جو کچھ کہا ہے اس پر قائم ہوں۔ اس سے لوگوں نے یہ کہنا شروع کر دیا کہ وہ تو اسلام چھوڑ کر عیسائی مذہب اختیار کر چکے تھے۔ ان نادانوں کو یہ بھی معلوم نہیں کہ قرآن حکیم میں حضرت عیسیٰؑ سمیت تمام انبیاء علیہم کا ذکر آیا ہے اور مسلمان پر واجب ہے کہ انبیاء علیہم السلام کو خدا کا سچا پیغمبر سمجھے۔

والٹر سٹاس Walter Stace ایک عیسائی سکالر ہیں جن کا شمار منصف مزاج مستشرقین میں ہوتا ہے۔ انہوں نے حلاج کے نعرۂ انا الحق کی خوب توجیہہ کی ہے۔ وہ لکھتے ہیں۔

''عام لوگوں کا خیال ہے کہ شیخ منصور کا نعرہ ''انا الحق'' بڑائی کا دعویٰ ہے حالانکہ انا الحق کی بجائے انا العبد کہنا بڑا دعویٰ ہے۔ کیونکہ جو شخص انا العبد (یعنی میں عبد ہوں) کا دعویٰ کرتا ہے تو وہ ہستیوں کو تسلیم کرتا ہے ایک خدا کی ہستی دوسرے اس کی اپنی ہستی۔ لیکن جو شخص انا الحق (میں حق ہوں) کا دعویٰ کرتا ہے وہ اپنے آپ کو مٹا چکا ہے اور صرف ذات حق باقی ہے۔ اس کے انا الحق کا مطلب ہے کہ میں نہیں ہوں، خدا ہے''۔ اس لئے یہ تکبّر کا دعویٰ نہیں ہے بلکہ عین عجز و انکسار ہے''

شیخ محی الدین ابن عربی اور شریعت

وحدت الوجود کے سب سے بڑے علمبردار شیخ اکبر محی الدین بھی بڑے علمبردار تھے۔ ان کا تعلق فرقہ ظاھریہ سے تھا جو احکام شریعت کی پابندی میں بہت سخت گیر ہیں۔ یورپ کے مستشرقین نے ان کو بھی نہیں چھوڑا اور وحدت الوجود کی وجہ سے ان پر اسلام سے بغاوت جیسے قبیح الزامات لگائے ہیں۔ حالانکہ وہ حد درجہ کے محبّ شریعت تھے۔ احترام شریعت میں ان کے مندرجہ ذیل اقوال ملاحظہ ہوں

۱۔ وہ حقیقت جو شریعت کے خلاف ہے زندقہ ہے

۲۔ خداوند تعالیٰ تک رسائی کا واحد ذریعہ شریعت ہے

۳۔ جو شخص یہ دعویٰ کرتا ہے کہ خدا تک رسائی کا شریعت کے علاوہ کوئی راستہ ہے، کذاب ہے، اس کی بات مت مانو۔

۴۔ جو شریعت ترک کرتا ہے خواہ ایک لمحہ کیلئے بھی ہو وہ برباد ہو جائے گا

۵۔ جو شخص وحدت الوجود کے اسرار و رموز سمجھنا چاہتا ہے اسے شریعت کو اپنا راہبر بنانا ہو گا۔

۶۔ کشف کو شریعت پر برتری نہیں ہے۔ جو کشف کو شریعت سے برتر سمجھتا ہے ولی نہیں ہے۔

۷۔ شریعت سے مراد میری مراد وہی دستور العمل ہے جو علماء کرام کے ہاتھوں میں ہے جو ولی شریعت کے خلاف کرتا ہے قابل مذمت ہے۔ ہاں جو شخص مغلوب الحال ہے قابل معافی ہے

۸۔ جادۂ شریعت کو کسی حالت میں ترک نہ کرو۔

۹۔ اگر تمہار کشف شریعت کے خلاف ہے تو کشف کو ترک کرو اور شریعت کو مضبوط پکڑو۔ کیونکہ تمام صوفیاء کرام اس بات پر متفق ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد حلال و حرام پرکھنے کیلئے شریعت کے سوا اور کوئی کسوٹی نہیں ہے۔ لہٰذا کشف کی خرابیوں سے بچو۔ میں نے اپنا فرض ادا کر دیا۔

۱۰۔ شریعت وہ جہاز ہے کہ اگر ڈوب جائے تو سب ہلاک ہو جائیں۔ تمہیں اس کا جواب دینا ہوگا۔

(ماخوذ فتوحات مکیہ)

اس سے ظاہر ہے کہ وحدت الوجود کے سب سے بڑے علمبردار شیخ محی الدین ابن عربی کو شریعت کا ادب کس قدر ملحوظِ خاطر تھا اور اس کا کس قدر احترام کرتے تھے۔

مسئلہ قدر و جبر

اسی طرح آپ نے قدر و جبر جیسے اہم اور نازک مسئلہ کو بھی ایک ہی سطر میں حل کر دیا ہے۔ مقابیس المجالس میں آپ نے فرمایا ہے کہ حقیقت میں جبر ہے اور مجاز میں قدر ہے۔ لہذا جن متکلمین اسلام نے مسئلہ قدر و جبر کے متعلق لکھا ہے کہ " الامر بین الامرین'' (حقیقت قضاء قدر کے درمیان ہے) اس میں انہوں نے حقیقت اور مجاز کو یکجا کر کے یہ بیان دیا ہے۔

وحدت الوجود کے متعلق ابن عربیؒ کے یہ اشعار بہت جامع اور واضح ہیں۔

لا آدم فی الکونِ و لاابلیس
لا ملك سلیمان و لا بلقیس
فا الکل عبارة وانت المعنی
یامن ھو للقلوب مقناطیس

(دنیا میں نہ کوئی آدم ہے نہ ابلیس نہ سلیمانؑ کی بادشاہی نہ ملکہ بلقیس یہ تمام نام ہیں جن کا معنی تو خود ہے جو قلوب کیلئے مقناطیس کا اثر رکھتا ہے)

نیز فرمایا

العبد عبدوان تعرج

والرب رب و ان تنزل

(عبد عبد ہے خواہ جتنا عروج کرے اور رب رب ہے خواہ جتنا نزول کرے)

عروج ونزول کی وضاحت تنزلاتِ ستہ کے بیان میں پہلے ہو چکی ہے۔ شیخ ابن عربیؒ نے یہ بھی فرمایا ہے کہ حدیث کان الله ولم یکن معه شیئا (اللہ تھا اور اس کے ساتھ کچھ نہ تھا) میں لفظ کان زمانۂ ماضی اور حال دونوں کیلئے استعمال ہوتا ہے مثلاً قرآن حکیم میں حق تعالیٰ نے فرمایا ہے کان الله غفور رّحیما جس کا مطلب یہ ہے کہ اللہ غفور و رحیم ہے نہ کہ غفور اور رحیم تھا۔ اسی طرح حدیث کان الله ولم یکن معه شیئاً کا مطلب یہ ہے کہ اللہ ہے اور اس کے ساتھ کسی چیز کا وجود نہیں۔ آیۂ هوالاول الآخر والظاهر والباطن کا مطلب بھی یہی ہے کہ اول آخر ظاہر و باطن جو کچھ ہے اللہ ہے۔ نیز حق تعالیٰ نے قرآن مجید میں فرمایا کل شئیٍ هالك الا وجهه (ہر چیز فنا ہونے والی ہے سوائے ذات حق کے) اب لفظ ھالک اسم فاعل ہے جس کا

مطلب ہے ہر چیز اب اور اس وقت فانی ہے نہ یہ کہ آئندہ فنا ہونے والی ہے۔
اسی طرح سورۃ الرحمٰن میں فرمایا ہے۔ کل من علیھا فان و یبقی وجه ربك ذوالجلال الاکرام (جو کچھ ہے سب فنا ہو رہا ہے سوائے ذات حق، صاحب عزت وجلال کے جس کو بقا حاصل ہے) یہاں لفظ فان بھی اسم فاعل ہے جس کے معنی مستقبل کے نہیں بلکہ حال کے ہیں۔ نیز فرمایا۔ اینما تولّو فثم وجه الله (جس طرف بھی منہ کرو ذات حق ہے) اس سے بھی ظاہر ہے کہ ہر جگہ ذاتِ حق ہے اور ذاتِ حق سے کوئی جگہ خالی نہیں ہے۔ اگر ذرہ بھر جگہ بھی ذاتِ حق سے خالی ہو تو ذات پر محدودیت لازم آتی ہے جو کفر ہے۔ نیز فرمایا۔ الا انه بکل شئی محیط (اللہ ہر چیز پر محیط ہے) یعنی کوئی چیز اس کی ذات سے باہر نہیں۔ نیز فرمایا۔ اجعل الالھة الٰہ واحد ان ھذا شئی عجاب (تم نے تمام خداؤں کو ایک خدا بنا دیا ہے یہ کیسی عجیب بات ہے) کفّار مکہ اہل زبان تھے۔ اس آیہ پاک کو انہوں نے اچھی طرح سمجھ لیا کہ اس کی رُو سے خدا کے سوا کوئی موجود نہیں۔

اسی طرح حدیث سے بھی وحدت الوجود ثابت ہے کہ حدیث میں رسول اللہ ﷺ نے آیۂ پاک ھوا الاول والاخر والظاھر والباطن کی شرح یوں فرمائی ہے ھوا لاول و ماقبله شئی ھوالاخر ومابعده شئی ھوالظاھر ومافوقه شئی ھوالباطن ومادونه شئی (وہ اول ہے اور اس سے پہلے کچھ نہیں، وہ آخر ہے اور اس کے بعد کوئی چیز نہیں وہ

ظاہر ہے اور اس سے زیادہ ظاہر کچھ نہیں وہ باطن ہے اور اس کے سوا کچھ موجود نہیں ہے) ایک اور حدیث میں رسول ﷺ نے فرمایا ہے کہ اگر تم رسی کو زمین کے آخری سرے تک بھی دراز کرو تو اللہ پر جا کر رکے گی۔ اس سے بھی حق تعالیٰ کا وجود ہر جگہ پر طاری وساری ثابت ہو جاتا ہے۔

صفت وموصوف کی اصل ایک ہے

لیکن ہر چیز میں خدا ہے کا ہرگز مطلب یہ نہیں کہ اگر زمین کو کھودا جائے یا درخت کو چیرا جائے تو اندر سے خدا نکل آئے گا۔ بلکہ اس کا مطلب یہ ہے چونکہ ہر چیز حق تعالیٰ کی صفتِ خلق کا مظہر ہے اس لئے اس کا وجود خدا سے جدا سے نہیں کیونکہ صفت موصوف سے جدا نہیں ہو سکتی۔ جس طرح ایک مصنف جب کتاب لکھتا ہے تو وہ کتاب اس کی صفت علم کا ظہور ہے۔ لہذا مصنف سے علیحدہ وجود نہیں رکھتی یا ایک شاعر کا کلام اس سے جدا نہیں کہا جا سکتا ہے۔ لیکن ایک لحاظ سے یعنی ظاہری ومجازی لحاظ سے کتاب مصنف سے جدا بھی ہے۔ صفات ایک لحاظ سے یعنی حقیقت کے لحاظ سے موصوف کا جز اور دوسرے لحاظ سے یعنی مجاز کے لحاظ سے موصوف سے جدا بھی ہے۔ اس لئے عرفاء کا قول ہے۔ کہ صفات الله هی لا عینه ولا غیره (اللہ کی صفات نہ اللہ کی عین ہیں نہ غیر) اور ایک لحاظ سے عین بھی ہیں اور غیر بھی۔ حقیقت کے اعتبار سے عین اور مجاز کے اعتبار سے غیر۔ جس طرح زید کا عکس آئینہ میں اس کا عین بھی ہے اور غیر بھی، عین اس

لئے کہ اگر زید سامنے سے ہٹ جائے تو عکس بھی جاتا رہتا ہے۔ غیر اس لئے ہے کہ جب آئینہ ٹوٹ جاتا ہے تو عکس ٹوٹ جاتا ہے لیکن زید کا چہرہ نہیں ٹوٹتا، چنانچہ محتاط قسم کے اولیاء کرام نے وحدت الوجود بیان کرنے میں ایسے الفاظ استعمال کیے ہیں جس سے عقائد و شریعت کی نفی نہ ہو۔ خاص طور پر حضرت مجدد الف ثانیؒ نے لفظ عین کو استعمال کرنے سے اجتناب فرمایا ہے کیونکہ اس لفظ سے یہ شبہ ہو سکتا ہے زید کا ہاتھ عین زید ہے یا بت بھی خدا کا عین ہے۔ اس لئے قابل پرستش ہے۔ علاوہ ازیں انہوں نے اپنے مکتوبات میں اکثر مقامات پر فرمایا کہ کائنات میں ذاتِ حق کے سوا کسی کو وجود نہیں ہے جو کچھ موجود ہے حق کا وجود ہے لیکن کوئی چیز اس کا عین نہیں ہے۔ یعنی کوئی چیز عین خدا نہیں ہے اور جن حضرات نے عین کا لفظ استعمال کیا ہے ان کا مطلب یہ ہے کہ وجودِ حق کے سوا کسی چیز کا وجود نہیں ہے۔ بات وہی ایک ہے لیکن الفاظ کا فرق اس لئے خود حضرت مجدد الف ثانیؒ نے مکتوبات میں فرمایا ہے کہ وحدت الوجود اور وحدت الشہود میں نزاع لفظی ہے حقیقی نہیں ہے۔ نیز آپ نے مکتوبات میں یہ بھی فرمایا کہ میرے والد ماجد حضرت شیخ عبدالاحدؒ وحدت الوجود کا عقیدہ رکھتے تھے۔ آپ نے مکتوبات میں یہ بھی فرمایا کہ میرے والد ماجد حضرت شیخ عبدالاحدؒ ساری عمر وحدت الوجود پر قائم رہے۔ وصال سے صرف کئی دن پہلے وحدت الشہود کے قائل ہوئے۔ اب غور کا مقام ہے کہ اگر وحدت الوجود کفر ہوتا تو اتنے بڑے اولیاء اللہ کس طرح ساری عمر کفر پر قائم رہ سکتے تھے۔

حضرت مجددؒ کا وحدت الشہود عین الیقین پر اور ابن عربی کا وحدت الوجود علم الیقین پر مبنی ہے

وحدت الوجود کے اثبات میں حضرت شیخ احمد سرہندی مجدد الف ثانیؒ نے سب سے زیادہ اہم اور دلچسپ یہ بات کہی ہے کہ ہمارا وحدت الشہود عین الیقین کا نتیجہ ہے اور وحدت الوجود علم الیقین کا نتیجہ ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ حضرت مجددؒ وحدتِ ذات باری تعالیٰ کو اپنی آنکھوں سے مشاہدہ کر کے قائل ہوئے ہیں اور جو لوگ وحدت الوجود کے قائل ہیں وہ علمی یا منطقی دلائل سے قائل ہوتے ہیں۔ اب چونکہ علم الیقین سے عین الیقین زیادہ قوی ہے اس سے صاف ظاہر ہے کہ حضرت مجدد الف ثانیؒ کا ثبوت وحدت وجود کے بارے میں زیادہ قوی ہے کیونکہ یہ چشم دید واقعہ ہے اور ان کے بقول ابن عربی کا وحدت وجود علمی یا منطقی استدلال کا نتیجہ ہے۔ چشم دید نہیں ہے۔ کسی نے خوب کہا ہے

شنیدہ کے بود مانند دیدہ
ترا دیدہ و یوسف را شنیدہ

حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلوی نے اپنے رسالۂ وحدت الوجود موسوم بہ مکتوب مدینہ میں بھی وحدت الوجود اور وحدت الشہود کے مابین اختلاف کو نزاع لفظی نہ کہ نزاع حقیقی قرار دیا ہے۔

شیخ آفندی اسماعیل بن عبداللہ رومی کے سوال کے جواب میں سب سے

پہلے یہ لکھتے ہیں کہ حقیقتِ واحدہ یا ذات واحدہ کو دو اعتبارات یا اصطلاحات سے ظاہر کیا جاسکتا ہے۔ ایک اصطلاح وحدت الوجود ہے۔ دوسری وحدت الشہود۔ آپ رسالہ کے صفحہ ۶۔۷ پر تحریر فرماتے ہیں کہ

''کچھ لوگ تو یہ کہتے ہیں کہ یہ عالم جو اعراضِ مختلفہ کا ہدف ونشانہ ہے اس کی تہہ میں ایک ہی حقیقت جاری وساری ہے۔ جیسے موم سے انسان، گھوڑے اور گدھے کی صورتیں بنائی جائیں۔ یہ سب اگرچہ رنگ وروپ میں مختلف ہونگی مگر اصل میں ایک ہی قرار دیا جائے گا اور کہا جائے گا کہ موم ان سب میں مشترک ہے اور بنیاد کے طور پر پائی جاتی۔ ان صورتوں کے جب نام علیحدہ رکھے جاتے ہیں تو موم کا نام باقی نہیں رہتا۔ بلکہ اس کو انہی ناموں سے پکارا جاتا ہے لیکن دراصل ان صورتوں کی کوئی حقیقت نہیں ہے۔ اصل ہستی موم ہے۔ دوسرا گروہ حادث (موجودات) اور قدیم 'ذات حق' کے مابین ربط وتعلق کو اسی طرح بیان کرتے ہیں کہ یہ عالم دراصل اسماء وصفات (الٰہیہ) کے ان عکوس (جمع عکس) و ظلال (جمع ظل بمعنی سایہ) کے ہیں کہ اعدام متقابلہ آئینوں میں ارتسام پذیر ہوتے ہیں۔ مثلاً قدرت کا عدم عجز ہے۔ لہذا قدرت کی ضوفشانیاں عجز کے آئینے میں ہوں گی تو اس سے قدرت ممکنہ ظہور میں آجائے گی۔ جب موجودات (اشیائے عالم) کی یہ توجیہ کی جاتی ہے تو تمام صفاتِ وجود کو اس پر قیاس کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں۔ پہلا نقطۂ نگاہ وحدت الوجود کہلاتا ہے اور دوسرا نقطۂ نگاہ وحدت الشہود کے نام سے موسوم ہے''۔۔۔۔۔۔ ہمارے خیال میں کشف پر

مبنی یہ دونوں نتائج صحیح ہیں۔ ممکن ہے بعض حضرات یہ کہیں کہ وحدت الشہود کی یہ تائید شیخ ابن عربی کے اقوال سے نہیں ہو پاتی۔ ہم کہیں گے کہ یہ سراسر سہو (غلط) ہے۔ شیخ ابن عربی، ان کے تمام اتباع، تلامذہ (شاگرد) اور حکما سب اس کے قائل ہیں۔''

حضرت شاہ ولی اللہؒ آگے چل کر صفحہ ۷۱ پر وحدت الوجود کی وضاحت کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ

''ہماری رائے میں یہ بات عقل اور کشف دونوں کی رُو سے صحیح ہے۔ مثلاً تم میدانِ جنگ پر نظر ڈال کر دیکھو، تو تمہیں معلوم ہوگا کہ اس کی ساری رونق اور ہنگامہ آرائی جسم، یعنی مادہ کی بدولت ہے۔ وہی قاتل ہے وہی مقتول (یعنی جسم انسانی کی ایک شکل (زید) قاتل ہے اور (بکر) مقتول ہے اور وہی آلۂ قتل (تلوار جو مادہ سے بنی ہوئی) ہے۔ اسی طرح وہی راکب (سوار) اور وہی گھوڑا ہے اور وہی سیف و سنان ہے اور وہی حملہ کرنے والا اور وہی حملے کا نشانہ ہے''

اس کے بعد حضرت شیخ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ

''پھر یہی بات اگر جسم کے حق میں صحیح ہے تو وجود کے حق میں بھی بطریق اولیٰ صحیح ہونا چاہیے۔ صوفیاء جب یہ کہتے ہیں کہ العالم عین الحق (یہ جہاں حق تعالیٰ کا عین ہے) تو اس سے ان کی مراد یہ نہیں ہوتی کہ ان موجودات یا تعینات

(اشیا) کی نفی کی جائے بلکہ صرف وہ یہ کہتے ہیں کہ حق تعالیٰ نے اس آب وگل میں ظہور فرمایا!

آگے چل کر صفحہ ۲۳ پر حضرت شاہ صاحب شیخ ابن عربیؒ اور جناب مجدد الف ثانیؒ کے درمیان لفظی فرق کی یوں تطبیق فرماتے ہیں۔

''یہ کہنا کہ حقائق ممکنات (موجودات عالم) دراصل عکوس وظلال ہیں، جو اعدام متقابلہ میں ارتسام پذیر ہوتے ہیں کسی طرح بھی شیخ ابن عربیؒ کی تصریحات کے خلاف نہیں۔۔۔۔۔نیز حقائق ممکنات کو ان معنوں میں اسماء وصفات (الٰہیہ) کے عین مترادف قرار دینا کہ وجود خارجی میں ان کے عکوس و ظلال پائے جاتے ہیں جنہیں اعیان ممکنات کہا جاتا ہے۔کسی انداز سے بھی شیخ مجددؒ کی تصریحات کے منافی نہیں۔۔۔ہم اگر چاہیں تو دونوں بزرگوں کے اقوال کو بکثرت اس سلسلے میں پیش کر سکتے ہیں''

ا۔حضرت مجدد الف ثانیؒ بھی عالم میں حق کے سوا کسی اور شئے کا وجود نہیں سمجھتے۔ ہر چیز کو وجود حق میں شامل سمجھتے ہیں۔فرق صرف یہ ہے کہ آپ کسی چیز کو حق کا عین نہیں کہتے اسی وجہ سے کہ عین کہنے سے کوئی یہ نہ سمجھے کہ بُت بھی عین خدا ہے۔اس لئے واجب عبادت ہے۔یعنی وہ بُت کو خدا کا نہ عین سمجھتے ہیں نہ غیر۔کیونکہ آپ غیر خدا کا وجود ہی تسلیم نہیں کرتے۔چنانچہ حضرت شاہ ولی اللہؒ کے کہنے کا مطلب یہ بھی ہے کہ وحدت الوجود کے قائل صوفیاء کائنات کو عین خدا کہتے ہیں تو ان کا مطلب صرف یہ ہوتا ہے یہ سب حق تعالیٰ کا ظہور ہے۔کسی چیز کو عین خدا سمجھ کر وہ ہرگز ہرگز قابل عبادت نہیں سمجھتے جس طرح کہ ہندو یا عیسائی اپنے اکابر کو خدا سمجھ کر پرستش کرتے ہیں۔اس سے ظاہر ہے کہ حضرت مجدد الف ثانیؒ کو وحدت الوجود سے کوئی عذر نہیں بلکہ لفظ عین کے استعمال سے عذر ہے کیونکہ اس سے غلط فہمی لینے کا امکان ہے

حضرت شیخ احمد سرہندیؒ کے پوتے شاہ اسمٰعیل شہید بھی اپنی کتاب عبقات میں حضرت شیخ ابن عربیؒ اور حضرت شیخ احمد سرہندیؒ کے اقوال اور سوقف میں تطبیق دیتے ہوئے عبقہ نمبر ۱۲ میں فرماتے ہیں۔

"لیکن یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ اس اختلاف کی واقعی نوعیت کیا ہے۔ آیا یہ صرف نزاع لفظی ہے یا تعبیری اختلاف ہے یا اختلاف ہے یا حقیقت اور واقعہ کا اختلاف ہے اس کے جواب میں متاخرین کا ایک گروہ جس نے زبردستی اپنے آپ کو صوفیوں کی جماعت میں داخل کرلیا ہے اور اصطلاحاً جن کو متصوفہ (بناوٹی صوفی) کہتے ہیں۔ ان لوگوں نے اختلاف کو حقیقی قرار دیتے ہوئے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ۔۔۔۔ ان دونوں فرقوں میں اختلاف ہے۔ اس کو دیکھ کر ایک عامہ باور کرنے لگتا ہے کہ وحدت الوجود اور وحدت الشہود کا اختلاف واقعی اختلاف ہے۔ بات یہ ہے کہ شیخ اکبرؒ (ابن عربیؒ) جن کی طرف نظریۂ وحدت الوجود منسوب کیا جاتا ہے اور باور کرایا جاتا ہے کہ وہ خالق اور مخلوق کے درمیان اتحادی رشتے کے قائل ہیں انہی کی عبارتوں کا ایک ذخیرہ پیش کیا جاسکتا ہے جس میں انہوں نے خالق اور مخلوق کی مغائرت کو واضح الفاظ میں بیان کیا ہے۔ اسی طرح امام ربانی مجدد الف ثانیؒ جن کو وحدت الشہود کے نظریہ کا علمبردار سمجھا جاتا ہے۔ ان کے کلام میں بکثرت ایسی چیزیں پائی جاتی ہیں جن میں مخلوق اور خالق کے اتحاد کی تصریح کی گئی ہے۔ آگے چل کر حضرت شاہ اسمٰعیل

فرماتے ہیں۔

''بہرحال عارف جامی[1] اور شیخ صدرالدین قونویؒ کے متعلق سمجھا جاتا ہے کہ یہ حضرات شیخ محی الدین ابن عربیؒ کے نظریۂ وحدت الوجود کے بڑے حامی ہیں لیکن اس وحدت الوجود کا واقعی مطلب جو ان حضرات نے خود بیان کیا ہے اور مجدد الف ثانیؒ جو کچھ فرماتے ہیں۔ انصاف سے بتاؤ کہ ان میں کیا اختلاف ہے۔ دونوں کے مسلکوں میں کیا فرق ہے۔۔۔۔ بہر کیف خالق و مخلوق میں قیومیت کے تعلق کو مان لینے کے بعد دونوں درست ہو جاتے ہیں۔ یعنی یہ کہ خالق و مخلوق میں اتحاد بھی ہے اور یہ بھی کہ متوطن و محل و مقام نیز ماہیت کے لحاظ سے دونوں میں مغائرت بھی پائی جاتی ہے جس کی وجہ سے ہر ایک دوسرے کا غیر بھی ہے۔ واقعہ یہ ہے جس کے دو پہلو ہیں۔ اور ہر ایک فریق ان دو پہلوؤں میں سے ایک کی طرف زیادہ جھک گیا ہے۔''

دراصل جو لوگ وحدت الوجود کا انکار کرتے ہیں ان کا تعلق عوام سے ہے۔ ان کو یہ بات سمجھ میں نہیں آتی کہ ذاتِ حق جو خالص نور ہے کس طرح مادّی اشیاء مثلاً زمین آسمان، پہاڑ وغیرہ کی شکل میں ظہور پذیر ہوئی ہے۔ لیکن آج کل کے سائنس کے زمانے میں اس بات کا سمجھنا آسان ہو گیا ہے۔ ہم روزانہ دیکھ

۱۔ مولانا عبدالرحمن جامیؒ بھی حضرت مجددؒ کی طرح سلسلہ عالیہ نقشبندیہ سے تعلق رکھتے ہیں اور شدت سے وحدت الوجود کے حامی ہیں۔ آپ کی کتاب ''لوائح جامی'' کا مضمون ہی وحدت الوجود ہے جو تمام سلاسل طریقت کے نزدیک ایک درسی کتاب سمجھی جاتی ہے اور بیشتر مشائخ نے لوائح جامی کے ایک بار نہیں چار چار پانچ پانچ بار درس حاصل کیے ہیں

رہے ہیں کہ ماہرین فن گیس کو ٹھوس اشیاء میں تبدیل کر رہے ہیں۔ مثلاً یورپ میں قدرتی گیس سے پارچہ جات اور برتن بنائے جاتے ہیں۔ یہ انسان کا کمال ہے اب خداوند عالم کے کمالات کا اندازہ آپ خود لگا سکتے ہیں جو حضرت انسان کا خالق ہے اور انسان سے کروڑوں اور اربوں گنا زیادہ حکیم اور قدرت والا ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ آج کل ماہرین طبعیات Physicists نے جو اس علم کی جدید شاخ نکالی ہے اور جس کو وہ طبعیات جدید new physics کے نام سے موسوم کرتے ہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ روشنی جو ٹھوس چیز نہیں ہے ان کے تجربوں میں بعض اوقات لہروں کی شکل اختیار کرتی ہے اور بعض اوقات ذرّات کی شکل میں ظاہر ہوتی ہے۔ جب روشنی میں بھی یہ صفت موجود ہے کہ مادّی ذرّات کی شکل اختیار کر لے تو نورِ ذات حق کیلئے کیا مشکل ہے کہ مادّی اشیاء کی شکل میں اس کا ظہور ہو۔

آج کل علم جدید طبعیات new physics کے ذریعے سے ایسے حقائق کا انکشاف ہو رہا ہے کہ جن سے تصوف کے حقائق کا ثبوت مل رہا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ یورپ، امریکہ اور روس میں علم روحانیت پر تحقیقات کا سلسلہ جاری ہے اور ماہرین فن روحانیت (صوفیاء کرام) کے اقوال اور روحانی مقامات کی تصدیق ہو رہی ہے۔ جس سے ان لوگوں پر اسلام کی حقانیت کا پتہ چل رہا ہے۔

تصوف کے متعلق غلط فہمی کا چوتھا سبب

تصوف کے متعلق معترضین کو جو غلط فہمی ہوئی ہے اس کی چوتھی وجہ یہ بیان کی جاتی ہے کہ لفظ تصوف رسولِ خدا ﷺ کے زمانۂ مبارک میں مروّج نہیں تھا۔ اس کا جواب پہلے دیا جا چکا ہے کہ صرف علم تصوف نہیں بلکہ تمام اسلامی علوم مثلاً تفسیر، حدیث، فقہ، بیان، کلام، صرف ونحو رسول خدا ﷺ کے زمانۂ مبارک میں وجود میں نہیں آئے لیکن معنوی طور پر تمام صحابۂ کرام ان سے آگاہ تھے۔ تمام علوم بعد میں مرتب ہوئے۔

غلط فہمی کا پانچواں سبب

تصوف کے متعلق غلط فہمی کی پانچویں وجہ یہ ہے کہ بقول مستشرقین اسلام کے اوائل میں زہد وتقویٰ پر زور دیا جاتا تھا لیکن صوفی لوگوں نے عیسائی اور ہندو مذاہب سے عشق کا مسلک سیکھ کر زہد وتقویٰ arthodoxy کو ترک کر دیا اور عشق بازی میں مشغول ہو گئے۔ یہ بھی صوفیاء کرام کے خلاف سراسر بہتان اور غلط الزام ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ نہ صوفیاء اسلام نے زہد وتقویٰ ترک کی اور نہ اسلام میں عشق کوئی اجنبی چیز ہے بلکہ مذہب اسلام کی بنیاد ہی عشق ہے جیسا کہ حق تعالیٰ نے فرمایا ہے۔ کنت کنزاً مخفیا فاجبت ان اعرف فخلقت الخلق (میں ایک مخفی خزانہ کمالات تھا مجھے اس بات کی محبت ہوئی کہ میرا مشاہدہ ہو اس لئے خلق کو پیدا کیا) نیز قرآن میں حق تعالیٰ نے فرمایا کہ والذین اٰمنو

اشد حبالله (جو ایماندار ہیں شدت کے ساتھ اللہ کے ساتھ محبت کرتے ہیں) شدتِ محبت کا نام عشق ہے۔ جو اسلام کا خاصہ ہے۔ نیز فرمایا اِن کنتم تحبون الله فاتبعونی یحببکم الله (اگر تم اللہ سے محبت کرتے ہو تو میری اتباع کرو۔ اللہ تم سے محبت کریگا یعنی تم محبوب خدا بن جاؤ گے) غرضیکہ قرآن میں عشقِ الٰہی کی آیات بے شمار ہیں اسی طرح حدیث میں بھی عشق الٰہی پر زور دیا گیا۔ رسول خدا ﷺ اپنے خطبات میں یہ حدیث بار بار دہراتے تھے۔ الا لا ایمان له من لا محبة له (خبردار جس کے دل میں محبت نہیں وہ مسلمان نہیں)

لہذا صوفیاء کرام نے جب عشق و محبتِ الٰہی پر زور دیا تو یہ عین اسلام اور قرآن کا تقاضا ہے۔ اسی طرح زہد و تقویٰ اور پابندیٔ شریعت میں بھی صوفیاء ضرب المثل رہے ہیں بلکہ یہ جو رسول خدا ﷺ ساری رات عبادت میں کھڑے رہتے تھے جس سے آپ کے پاؤں مبارک پر ورم آ جاتا ہے۔ اس سنت پر جس طرح صوفیاء نے عمل کیا ہے۔ علماء ظواہر اس کا عشرِ عشیر بھی نہیں کرنے پائے۔ حضرت خواجہ معین الدین اجمیریؒ نے چالیس سال تک عشاء کے وضو سے صبح کی نماز ادا کی ہے۔ اسی طرح حضرت شیخ سیّد عبد القادر جیلانیؒ نے بھی پچاس سال تک عشاء کے وضو سے صبح کی نماز ادا کی ہے۔ نیز حضرت پیر کاملؒ نے تیس برس تک ہر رات ایک قرآن ختم کیا ہے۔ آپ فرماتے ہیں کہ جب مجھ پر نیند کا غلبہ ہوتا تھا تو دیوار میں کیل گاڑھ کر اسے پکڑ لیتا تھا اور ایک ٹانگ پر کھڑا ہو جاتا تھا۔

مستشرقین کو شائد یہ معلوم نہیں کہ صوفیاء کرام پر بعض اہل ظاہر نے جو آج کل اپنے آپ کو مزاج شناس رسول کہتے ہیں الٹا یہ الزام لگا رہے ہیں کہ انہوں نے اسلام کے مختصر سے عبادت کے پروگرام کو کس قدر طویل اور مشکل بنا دیا ہے کہ ساری رات جاگتے ہیں، سارا دن روزہ رکھتے ہیں، گوشہ نشینی اختیار کرتے ہیں، نفس کشی کرتے ہیں۔ اسلام میں اہلِ ظاہر کہتے ہیں کہ یہ کہاں جائز ہے یہ تو اپنے آپ کو سزا دینا ہے۔ ان صاحبان نے شاید قرآن مجید کی آیت نہیں پڑھی تتجافی جنوبهم عن المضاجع (رات بھر اپنے رب کی عبادت میں مشغول رہتے ہیں، شاید انہوں نے سورۃ مزمل کی شروع کی آیات بھی نہیں دیکھیں جس میں حکم آیا ہے کہ قم الیل الا قلیلا نصفه (رات کو عبادت کرو نصف سب یا اس سے زیادہ یا کم، معلوم ہوتا ہے کہ ان علماء کرام نے رسول خدا ﷺ کی زندگی کا مطالعہ بھی نہیں کیا کہ آپ کس طرح مسلسل کے روزے رکھتے تھے۔ ساری رات عبادت میں کھڑے گزار دیتے تھے۔ جب کھانا تناول فرماتے تھے تو نہایت سادہ اور اکثر نان جویں پر مشتمل ہوتا تھا۔ خواب راحت فرماتے تو بوریا ممنون راحت ہوتا جیسا کہ علامہ اقبالؒ نے کہا ہے

بوریا ممنون خواب راحتش
تاجِ کسریٰ زیر پائے امتش

(آپ کا بچھونا ٹاٹ تھا حالانکہ قیصر و کسریٰ کے تاج آپ کی اُمت کے پاؤں کے نیچے روندے جا رہے تھے)

آنحضرت کی رہائش گاہ ایک چھوٹا۔ مٹی کا بنا ہوا حجرہ تھا جس کی نہ چھت تھی نہ دروازہ، چھت کی بجائے کھجور کے پتے اور بکری کے بالوں کے بوریا ڈالے گئے تھے۔ جب حضرت عمرؓ کو حضرت اقدسؐ کے خانہ مبارک کے اندر جانے کا شرف حاصل ہوا تو کیا دیکھتے ہیں کہ آپ چٹائی پر سو کر اٹھے ہیں اور جسم مبارک پر لال نشان پڑے ہوئے ہیں یہ دیکھ کر حضرت عمرؓ پر گریہ طاری ہو گیا اور عرض پرداز ہوئے کہ حضور قیصر و کسریٰ تو آرام سے زندگی بسر کریں اور آپ کا یہ حال ہے کہ جسم سے خون بہہ رہا ہے۔ آپ نے فرمایا کہ اے عمرؓ میں چاہتا ہوں کہ دنیا میں مشقت برداشت کروں تا کہ آخرت بہتر ہو سکے۔

خود حضرت عمرؓ کی اپنی مجاہدانہ زندگی کا یہ عالم تھا کہ اونی لباس زیب تن کرتے تھے اور جو کی روٹی کھاتے تھے اور ہر نوالے کے بعد پانی کا گھونٹ لیتے تھے تا کہ نوالہ حلق سے نیچے اتر سکے۔ کس قدر افسوس کی بات ہے کہ آج کل کے علماء خود تو رسولؐ اور صحابہ کرام کے سے مجاہدات نہیں کر سکتے۔ کولر، ٹی وی، اور فرج کے بغیر زندہ نہیں رہ سکتے۔ اور جو صوفیاء کرام سنت پر عمل کرتے ہیں تو ان کے خلاف طرح طرح کے اعتراض کرنے اور الزام لگانے کی جرأت کرتے ہیں۔ اس پر طرّہ یہ کہ خود کو مزاج شناس رسولؐ کا لقب دیکر جس حدیث کو چاہیں صحیح کہہ دیتے ہیں اور جس کو چاہیں غلط قرار دیتے ہیں۔ خواہ محدثین کے نزدیک وہ احادیث کس قدر معتبر اور قوی کیوں نہ ہوں۔

غلط فہمی کا چھٹا سبب

تصوف کے متعلق مستشرقین کی غلط فہمی کی چھٹی وجہ یہ ہے کہ انہوں نے نہ اسلام کو اور نہ پیغمبر اسلام کے مشن کو سمجھا ہے۔ وہ لوگ اسلام کو عیسائی مذہب کے معیار پر اور پیغمبر اسلام کے مشن کو حضرت عیسیٰؑ کے مشن کے معیار پر قیاس کرتے ہیں حالانکہ دونوں میں زمین آسمان کا فرق ہے۔ حضرت عیسیٰؑ کی عمر کل تینتیس برس تھی۔ آپ کو تیس سال کی عمر میں نبوت ملی اور آپ کی نبوت کی عمر کل تین سال ہے۔ آب آپ خود قیاس فرما سکتے ہیں کہ ان تین سالوں میں آپ کیا کچھ کر سکتے تھے۔ حق بات یہ ہے کہ جو کچھ جزوی طور پر ہر ایک نبی علیہ السلام کے سپرد تھا اس کو پیغمبر اسلام ﷺ کے منصب میں اجتماعی طور پر شامل کر دیا گیا۔ شاعر نے خوب کہا ہے

حسن یوسف دم عیسیٰ ید بیضا واری
آنچہ خوباں ہمہ دارند تو تنہا داری

ہر نبیؑ میں جو خوبی انفرادی طور پر موجود تھی وہ تمام خوبیاں بیک وقت محمد مصطفٰے احمد مجتبٰے علیہ السلام کی ذاتِ بابرکات میں مجتمع کر دی گئی ہیں۔

مکمل ضابطۂ حیات

رسول خدا ﷺ چونکہ خدا کے آخری نبی ہیں خداوند تعالیٰ نے آپ کے ذریعے انسانی زندگی کیلئے مکمل ضابطۂ حیات نازل فرمایا ہے جو تمام دنیاوی اور روحانی ضروریات زندگی کے قواعد وضوابط پر مشتمل ہے۔ چونکہ جہانداری اور جہانبانی کے تمام قوانین انسانی زندگی کا جزو اعظم ہیں۔ سیاست سے لیکر اقتصادیات، اخلاقیات اور معاشرت تمام امور زندگی کیلئے شریعت اسلامیہ ایک مکمل ضابطۂ حیات ہے۔ جب خدائی قانون کے مطابق بت پرستی، زنا، جوا، شراب خوری۔ لڑکیوں کو زندہ درگور کرنے جیسے قبیح اور بھیانک جرائم حرام قرار دیے گئے تو ظاہر ہے کہ اسلام اور پیغمبر اسلام ﷺ کی شدید مخالفت ہوئی جس کا لازمی نتیجہ تصادم تھا اور تصادم ہو کر رہا۔ راہِ خدا میں برائی کو مٹانے کیلئے جو تصادم پیش آیا قرآن حکیم نے اسے جہاد فی سبیل اللہ کا نام دیا اور رسول اکرم ﷺ نے جرائم کا قلع قمع کرنے اور امن بحال کرنے کی خاطر حملہ آوروں کا ڈٹ کر مقابلہ کیا اور کئی معرکے پیش آئے جن میں فتح اسلام کو ہوئی۔ لیکن دشمنانِ اسلام نے جب اسلام اور پیغمبر اسلام کے اس مشن کو حضرت عیسیٰؑ کے مشن پر پرکھنے کی کوشش

کی تو ان کو زمین و آسمان کا فرق نظر آیا۔ حضرت عیسیٰؑ نے نہ شادی کی نہ اولاد تھی، نہ آپ کا کوئی گھر تھا نہ گھاٹ۔ جہاں رات ہو جاتی تھی آرام فرما لیتے تھے۔ نہ آپ کے مشن میں جہاد تھا نہ آپ نے جہاد کیا۔ آپ کی تعلیمات کا انحصار صرف پند و نصیحت پر تھا۔ چنانچہ حضرت عیسیٰؑ کی اس راہبانہ زندگی کے مقابلے میں جب عیسائی لوگوں نے رسول اللہ ﷺ کی مجاہدانہ زندگی کا موازنہ کیا تو انہوں نے آنحضرت ﷺ کی ذاتِ گرامی کے خلاف طرح طرح کے الزام لگانا شروع کیے۔ مثلاً ایک عیسائی مورخ لکھتا ہے کہ

"Muhammad would have been a superman had he not scummbed to lust for power"

(اگر محمدؐ کو ملک گیری کی ہوس نہ ہوتی تو وہ انسان سے بھی برتر ہستی ہوتے)

ان نادانوں کو یہ بھی معلوم نہیں کہ اگر رسول اللہ ﷺ کو ملک گیری کی ہوس ہوتی تو وہ بغیر جہاد کیے پہلے دن ہی پوری ہو چکی ہوتی۔ کیونکہ قریش مکہ نے آپ کو اپنا بادشاہ تسلیم کرنے کی پیش کش کی تھی۔ قریش نے کہا کہ اگر آپ ہمارے بتوں کو برا کہنا چھوڑ دیں تو ہم آپ کو اپنا بادشاہ تسلیم کرتے ہیں۔ آپ ہم سے جس قدر دولت چاہیں لے سکتے ہیں اور جس عورت کو آپ پسند کریں ہم دینے کو تیار ہیں۔ لیکن آپ نے وہی جواب دیا جو ایک جلیل القدر پیغمبر دے سکتا ہے۔ آپ نے اس پیشکش کو ان الفاظ میں ٹھکرا دیا۔

"اگر تم لوگ میرے ایک ہاتھ پر سورج اور دوسرے پر چاند رکھ دو تو پھر

بھی میں اپنے رب کا پیغام دینے سے باز نہیں آوں گا‘‘

غلط فہمی کا ساتواں سبب

تصوف کے متعلق مستشرقین کی غلط فہمی کی ساتویں وجہ صوفیاء کرام کا مسلک اخفا ہے۔ سلاطین بنی امیہ اور بنی عباس کے زمانے میں تو مشائخ طریقت نے اس لئے اخفا سے کام لیا اور اپنی تمام کارروائیوں کو پوشیدہ رکھا کہ بادشاہ لوگ ان کے گرد لوگوں کے ہجوم اور بیعت وغیرہ کو دیکھ کر ان سے بدظن ہو جاتے تھے اور بغاوت کے خیال سے اس قسم کے اجتماعات کو کچل دیتے تھے۔ اس لئے یہ حضرات اپنے مسلک اور حرکات وسکنات کو مخفی رکھتے تھے لہذا مسلک طریقت کا زیادہ چرچا نہ ہوا۔ مشائخ کی جانب سے اخفا کی دوسری وجہ ان کا روحانیت کے میدان میں کمال عروج تھا۔ چونکہ مشائخ کی زبردست اکثریت ایسے کاملین و واصلین اور مقربین کی تھی جو کشف وکرامات کو بازیچۂ اطفال سمجھ کر خود بھی اس سے باز رہتے تھے اور اپنے حلقہ کے لوگوں کو بھی باز رکھتے تھے۔ انہوں نے کم ظرفی اور اظہار کشف وکرامات کو پاس نہ پھٹکنے دیا اور کمال اخفا سے کام لیا جس کی وجہ سے ان کا مسلک اور ان کے عظیم الشان کارنامے لوگوں کی نگاہوں سے اکثر وبیشتر مخفی رہے اور دشمنانِ اسلام نے سمجھا کہ ان کے پاس کچھ بھی نہیں ہے اور جن صوفیاء سے کشف وکرامات بے ساختہ سرزد ہوئے انہوں نے ان کو حقیقی صوفی سمجھا لیکن ان پر یہ الزام بھی لگا دیا کہ چونکہ اسلام کی سرزمین روحانیت سے

خالی اور بالکل بے خبر تھی ان لوگوں نے عیسائی اور ہندو ارباب روحانیت کی خوشہ چینی کی ہے۔ ان کو یہ معلوم نہیں تھا کہ جن حضرات نے کشف و کرامات کو چھپایا وہ تو روحانیت کے بلند ترین مقام یعنی بقاباللہ پر فائز تھے اور جان بوجھ کر کشف و اظہار سے پرہیز کرتے تھے اور یہی وہ چیز ہے جو پیغمبر اسلام ﷺ اور صحابہ کرام کی خاص شان تھی اور اسی خصوصیت کو اکابر مشائخ اسلام نے قائم رکھا۔

ان حضرات کے کمال اخفاء کی دوسری وجہ یہ تھی۔ بندہ اور مولا کے درمیان یا بالفاظ دیگر عاشق و معشوق اور محب اور محبوب کے درمیان جو رشتہ ہوتا ہے وہ نہایت نازک اور پوشیدہ رکھنے کے قابل ہوتا ہے۔ یہ ان کا ذاتی تجربہ تھا کہ جب بھی کسی بزرگ کی طرف سے عشق و محبت کا راز و نیاز ظاہر کیا گیا حق تعالیٰ کی طرف سے ان پر عتاب نازل ہوتا تھا اور مراتب سلب کر لئے جاتے تھے۔

اولیاء کرام کا مقولہ ہے کہ ایک نبی کو حکم ہوتا ہے کہ اپنی نبوت کا اعلان کرے اور ولی کو حکم ہوتا ہے کہ اپنی ولایت کو چھپائے رکھے۔ اکابر اولیاء کا ظرف اس قدر بلند تھا کہ انہوں نے کبھی بھی مغلوب الحال ہو کر اپنے باطنی حال و مقام کو لوگوں پر ظاہر نہ ہونے دیا بلکہ شراب وصل کے جس قدر پیالے پیتے تھے ھل من مزید کے نعرے لگائے جاتے تھے۔ اور یہی پیغمبر اسلام علیہ السلام کی خصوصیت ہے۔ آپ کو بقاباللہ یعنی عبدیت میں کمال تھا۔ اس لئے نہ مغلوب الحال رہے نہ آپے سے باہر آئے۔ آپ کی سنت میں اکابر اولیاء کا بھی یہی دستور رہا ہے۔

یہی وجہ ہے کہ جب رسول خدا ﷺ، صحابہ کرام اور تابعین، تبع تابعین

حضرات کے کمال اخفا کی وجہ سے دشمنانِ اسلام کو کشف و کرامات اور غلبۂ حال کی کوئی مثالیں نظر نہ آئیں تو انہوں نے یہ کہنا شروع کر دیا کہ اسلام روحانیت سے خالی ہے اور کچھ صوفیوں کو جو ملا ہے باہر سے ملا ہے۔ یہ جہالت کی انتہا ہے۔

☆

کیا وحدت الوجود وحدت الشہود نزاعِ لفظی ہے؟

بعض اہل علم کا خیال ہے کہ وحدت الوجود اور وحدت الشہود میں بظاہر جو اختلاف نظر آتا ہے وہ محض لفظی ہے ورنہ دونوں نظریے ایک حقیقت کے ترجمان ہیں۔ شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ کا یہی خیال ہے، لکھتے ہیں [1]

''حادث و قدیم میں ربط و تعلق کی کون سی نوعیت کارفرما ہے۔ اس کے بارے میں دو نقطۂ نظر پائے جاتے ہیں۔ کچھ لوگ تو یہ کہتے ہیں کہ یہ عالم جو اغراض مختلفہ کا ہدف و نشانہ ہے اس کی تہہ میں ایک ہی حقیقت جاری و ساری ہے جیسے شمع یا موم سے انسان، گھوڑے اور گدھے کی صورتیں بنائی جائیں۔ یہ سب اگرچہ رنگ و روپ میں مختلف ہوں گی مگر مزاج و اصل کے لحاظ سے انہیں مختلف نہیں سمجھا جائے گا بلکہ ایک ہی قرار دیا جائے گا، یعنی کہا جائے گا کہ طبیعت شمعیہ ان سب میں مشترک اور بنیاد کے طور پر پائی جاتی ہے۔ ان کی رنگا رنگ صورتوں کو اختیار کر لینے کے بعد شمع کا اپنا کوئی نام نہیں رہے گا بلکہ اس کو انہی ناموں سے پکارا جائے گا۔ بلکہ یوں کہنا چاہیے کہ یہی صورتیں درحقیقت انسان گھوڑا اور گدھا کہلانے کے مستحق ہیں۔ ہاں یہ صحیح ہے کہ ان کا اپنا کوئی وجود نہیں۔

۱۔ مکتوبِ مدنی۔۔ص ۱۶۷

کیونکہ جب تک شمع یا موم سے ضمیمۂ وجود مستعار نہ لیا جائے ان کا عالم خارجی میں تحقیق ہی نہیں ہو پاتا۔

دوسرا اگروہ حادث قدیم کے مابین ربط و تعلق کو اس طرح استوار کرنے کی کوشش کرتا ہے یہ عالم دراصل اسماء وصفات کے ان عکوس وظلال سے تعبیر ہے جو اعدام متقابلہ کے آئینوں میں ارتسام پذیر ہوتے ہیں۔ مثلاً قدرت کا عدم عجز ہے لہذا جب قدرت کی ضوفشانیاں عجز کے آئینے میں ہوں گی تو اس سے قدرت ممکنہ ظہور میں آجائے گی۔ جب موجودات کی یہ توجیہ فہم وفکر کی گرفت میں آگئی ہو تمام صفات وجود کو اسی پر قیاس کر لینے میں کوئی مضایقہ نہیں۔ پہلا نقطۂ نظر وحدت الوجود کی ترجمانی کرتا ہے اور دوسرا وحدت شہود کی۔ ہمارے خیال میں کشف پر مبنی یہ دونوں نتائج صحیح ہیں''۔

اس بحث کے آخر میں لکھتے ہیں۔!

''خلاصۂ بحث یہ ہے کہ یہ کہنا کہ حقائق ممکنات دراصل عکوس وظلال ہیں جو اعدام متقابلہ میں ارتسام پذیر ہوتے ہیں، کسی طرح بھی شیخ ابن عربی کی تصریحات کے خلاف نہیں ہے''

مولانا اسمٰعیل شہید بھی اسی خیال کے حامی تھے۔ انہوں نے ''عبقات'' میں ''نظریاتِ وحدت الوجود ووحدت الشہود کے اختلاف کی واقعی نوعیت، کیا یہ نزاع لفظی ہے''؟ کے عنوان سے لکھا ہے کہ ''بہرحال عارف جامی اور شیخ

ا۔ مکتوبِ مدنی۔ ص ۳۰

صدر الدین قونوی کے متعلق سمجھا جاتا ہے کہ یہ لوگ شیخ محی الدین ابن عربی کے نظریۂ وحدت الوجود کے سب سے بڑے حامیوں میں ہیں لیکن وحدت الوجود کا جو واقعی مطلب ان حضرات نے خود بیان کیا ہے اس میں اور حضرت مجدد الف ثانیؒ جو کچھ فرماتے ہیں اس میں انصاف سے بتاؤ کیا اختلاف ہے اور دونوں مسلکوں میں کیا فرق ہے؟ بہر کیف فاطر و مفطور میں قیومیت کا علاقہ مان لینے کے بعد دونوں دعوے درست ہو جاتے ہیں یعنی یہ بھی کہ (وجوداً) فاطر و مفطور میں اتحاد بھی ہے اور یہ بھی کہ محل و مقام نیز ماہیت کے لحاظ سے دونوں میں جو مغائرت پائی جاتی ہے اس کی وجہ سے ایک دوسرے کا غیر بھی ہے۔ واقعہ یہی ہے جس کے دو پہلو ہیں اور ہر ایک فریق ان دونوں پہلوؤں میں سے کسی ایک پہلو کی طرف زیادہ جھک گیا ہے"۔[1]

مولانا اشرف علی تھانویؒ کا شمار بھی ان علماء میں ہوتا ہے جو وحدت الوجود کے قائل تھے اور ان کے شیخ حضرت حاجی امداد اللہ مہاجر مکیؒ کا بھی یہی مسلک تھا۔ مولانا تھانویؒ نے اپنی کتاب "التکشف عن مہمات التصوف" میں "تحقیق مسئلہ وحدت الوجود و وحدت الشہود" کے عنوان سے جو کچھ لکھا ہے اس سے ظاہر ہے کہ وہ اور ان کے مرشد حاجی امداد اللہ مہاجر مکیؒ دونوں وحدت الوجود اور وحدت الشہود میں تطبیق کے قائل تھے اور ان میں ظاہری اختلاف نظر آتا ہے اور اس کو نزاع لفظی قرار دیتے تھے۔ انہی کے الفاظ میں "پس وحدت الوجود اور

۱۔ عبقات، ترجمہ مولانا سید مناظر احسن گیلانی ص ۸۹ تا ۹۱

وحدت الشہود میں اختلاف لفظی ہے [1]

ان دونوں نظریات میں اتحاد بھی ہے اور اختلاف بھی۔ اتحاد کا پہلو یہ ہے کہ دونوں نظریے وجود حقیقی کی وحدت کے شہود میں متفق ہیں۔ اختلاف وجود اشیاء اور وجود حقیقی اور وجود ممکنات میں نسبت و تعلق کے بارے میں ہے۔ وحدت الشہود کے مطابق وجود حقیقی کی وحدت کا مشاہدہ اس بات کو مستلزم نہیں ہے کہ اس کے ماسوا کے وجود (وجود اشیاء) سے انکار کی جائے دوسرے لفظوں میں اللہ تعالیٰ کے ساتھ وجود اشیاء بھی ایک حقیقت واقعہ ہے۔ خواہ وجود ظلی ہی سہی۔

اس کے برخلاف وحدت الوجود کے نظریہ کے مطابق اللہ تعالیٰ کے سوا یہاں کسی دوسری چیز کا وجود گویا ہے ہی نہیں کیونکہ بظاہر اس کے سوا وجود بھی نظر آتا ہے وہ وجود حقیقی کی تجلی یا تمثیلی ہے۔

اس اختلاف کی بطن سے ایک اور اختلاف بھی پیدا ہوا یعنی فاطر و مفطور یا اصطلاح تصوف میں وجود حقیقی اور وجود ممکنات میں ربط و تعلق کا مسئلہ توحید وجودی کے قائلین کہتے ہیں کہ وجود اشیاء دراصل ان صور علمیہ (حقایق کونیہ یا اعیان ثابتہ) کی تجلی یا تمثل ہے جو علم الٰہی میں مندرج ہیں۔ اس لئے خدا اور وجود اشیاء میں باعتبار وجود عینیت ہے۔ اور اسی لئے وہ عالم کو عین حق کہتے ہیں۔ توحید شہودی کے حامی اس خیال کے منکر ہیں۔ مجدد صاحب نے لکھا ہے کہ وجود

ا۔ التکشف عن مہمات التصوف۔ ص ۶۰ مطبوعہ دہلی ۱۳۲۷ھ

اشیاء صور علمیہ کی تجلی یا تمثل نہیں بلکہ حق تعالیٰ نے صور علمیہ کے مطابق خارج میں ان کو وجود بخش دیا ہے گویا اشیاء صور علمیہ کے عکوس و ظلال ہیں جو مقابل اعدام میں منطبق ہو گئے ہیں[1]۔ اس نظریہ کے مطابق خالق اور اس کی موجودات میں نسبت ظلیہ پائی جاتی ہے۔[2]

اوپر کی گفتگو سے واضح ہو گیا کہ وحدت الوجود اور وحدت الشہود میں محض لفظی نزاع نہیں بلکہ یہ ایک اصولی اختلاف ہے۔ جن بزرگوں نے ان میں فرق نہیں کیا ہے ان کا خیال صحیح نہیں ہے۔ شرعی اعتبار سے بھی دونوں میں اختلاف ہے۔ اس پر مزید گفتگو مجدد صاحب کے نظریۂ ظلال و عکوس کے تحت آگے آ رہی ہے۔

نظریۂ ظلال و عکوس

وحدت الوجود اور وحدت الشہود دونوں میں بنیادی مسئلہ جیسا کہ اوپر بیان ہوا، فاطر و مفطور میں ربط و تعبیر کا مسئلہ ہے۔ اور یہ ایک انتہائی نازک اور پیچیدہ مسئلہ ہے۔ مجدّد صاحب نے ایک مکتوب میں مشائخ کے تین گروہ کا ذکر کیا ہے اور اس سلسلے میں ان کے خیالات پیش کیے ہیں۔ اس کی تلخیص درج ذیل ہیں۔[3]

۱۔ مکتوبات، دفتر سوم مکتوب نمبر ۱ اور دفتر اول مکتوب نمبر ۲۳۴ مزید دیکھیں۔ مکتوب مدنی ص ۷

۲۔ یعنی جو نسبت اصل شئے اور اس کے سائے میں ہوئی ہے وہی نسبت خالق اور اس کی مخلوقات میں ہے اور یہ معلوم ہے کہ ظل کی اپنی کوئی حقیقت نہیں اس کا وجود اصل شئے کے وجود پر منحصر ہے۔

۳۔ مکتوبات، دفتر اول مکتوب نمبر ۱۶۰

''مشائخ کے تین گروہ ہیں۔ پہلا گروہ اس بات کا قائل ہے کہ عالم خدا کے موجود کرنے سے خارج میں موجود ہے اور جو کمالات وصفات کہ عالم میں ہیں وہ سب اللہ نے موجود کی ہیں۔ یہ گروہ اپنے معتقدات کلامیہ میں علماء اہل سنت سے متفق ہے۔ ان میں اور متکلمین میں اس کے سوا کوئی فرق نہیں ہے کہ متکلمین ان باتوں کو ازروئے علم واستدلال معلوم کرتے ہیں اور یہ بزرگوار ازروئے کشف معلوم کرتے ہیں۔

دوسرا گروہ عالم کو خدا کا سایہ کہتا ہے لیکن اس کا قائل ہے عالم خارج میں موجود ہے لیکن جس طرح سائے کا وجود اصل سے قائم ہے اسی طرح عالم کا وجود حق کے وجود سے قائم ہے۔

تیسرا گروہ وحدت الوجود کا قائل ہے یعنی خارج میں ایک موجود ہے اور وہ حق تعالیٰ کی ذات ہے۔ قرآن وحدیث کے سب سے زیادہ مطابق پہلا گروہ ہے۔ یہ گروہ ممکن کے تمام مراتب کو واجب سے علیحدہ سمجھتا ہے۔''

اس مکتوب سے معلوم ہوا کہ مجدّد صاحب کے نزدیک موخر الذکر دو گروہ جادۂ حق سے ہٹے ہوئے ہیں یعنی ایک گروہ وہ جو عالم کو خدا کا ظل کہتا ہے۔ اور دوسرا وہ جو عالم کو عین حق کہتا ہے اور یہی گروہ مجدد صاحب کی تنقید کا سب سے زیادہ نشانہ بنا ہے یعنی وحدت الوجود کے قائلین کا گروہ۔

وجودی صوفیہ باعتبار ظہور وجود حقیقی کے درجات قرار دیتے ہیں جن کو اصطلاح تصوف میں تنزلات کہتے ہیں۔ اس میں پہلا مرتبہ تعین اور اطلاق کا

ہے۔ اس مرتبہ میں وجود حقیقی ہر قسم کی نسبت سے پاک ہوتا ہے۔ یہاں تک کہ اس کیلئے بے قیدی کا لفظ بھی استعمال نہیں کر سکتے۔ اسے اصطلاحاً مرتبہ اور غیب الغیب بھی کہتے ہیں۔

دوسرا مرتبہ علم اجمالی کا ہے اس میں وجود حقیقی پر تعین کا اطلاق ہوتا ہے۔ تیسرا مرتبہ علم تفصیل کا ہے۔ انہی کو اعیان ثابتہ کہتے ہیں۔ چوتھا مرتبہ عالم ارواح کا ہے لیکن اس میں اشیاء مجرد اور بسیط حالت میں ہوتی ہیں۔ پانچواں مرتبہ عالم مثال کا ہے۔ اس مرتبہ میں اشیاء مرکب اور کثیف حالت میں ملتی ہیں۔ ساتواں ا مرتبہ، مراتب مذکورہ کا جامع ہے اور اس کا نام حضرت انسان ہے۔ جب وہ عروج کے زینہ پر قدم رکھتا ہے۔ تو یہ مراتب درجہ بدرجہ اس میں ظہور کرتے ہیں اور وہ بالآخر انسان کامل کے لقب سے ملقب ہوتا ہے۔

ان تنزلات کا واضح مطلب یہ ہے کہ وجود حقیقی تمام مراتب وجود میں موجود ہے اور ان کی اصل وحقیقت وہی ہے فرق صرف مراتب ظہور کے اعتبار سے ہے۔ ابن عربی کے وجودی نظریئے کے ایک بہت بڑے شارح شیخ صدرالدین قونوی نے لکھا ہے کہ "ارباب تحقیق کے نزدیک یہاں اللہ اور عالم کے سوا اور کچھ نہیں ہے۔ اور عالم کے لفظ سے جن چیزوں کی تعبیر کی جاتی ہے وہ اللہ تعالیٰ کے ان معلومات (صور علمیہ) کی حقیقتوں کے سوا اور کچھ نہیں ہیں جن کی پہلی صفت تو یہ ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ کے معلومات ہیں اور دوسرے درجہ میں پھر وہ

ا۔ شاہ ولی اللہ دہلویؒ نے صرف تین مراتب کا ذکر کیا ہے۔ مرتبہ ذات، مرتبہ اجمال اور مرتبۂ تفصیل (اعیان)

وجود کی صفت سے موصوف ہوتے ہیں[1]۔ دوسرے بڑے شارح مولانا جامی فرماتے ہیں[2]۔

پس فی الحقیقت وجود بیش از یکے نیست کہ در جمع ایں مراتب وحقائق کہ تفصیل مرتبۂ احدیت اند ساریست ووی دریں مراتب وحقائق عین ایں مراتب وحقائق ست چنانکہ ایں مراتب وحقائق در وے عین وے بودند۔

''فی الواقع وجود ایک ہے۔ تمام مراتب وحقائق کے اندر جو دراصل مرتبۂ احدیت کی تفصیل ہے، وہ ساری ہے اور ان مراتب وحقائق کا عین ہے بالکل اسی طرح جیسے اس (یعنی وجود حقیقی) کے اندر یہ مراتب وحقائق اس کے عین کی حیثیت رکھتے ہیں''

عہد جدید میں وجودی مسلک کے ایک اہم ترجمان ڈاکٹر میر ولی الدین نے لکھا ہے۔[3]

''خوب سمجھ لو کہ تخلیق، اشیاء کا عدم محض سے پیدا ہونا نہیں ہے کیونکہ عدم سے عدم ہی پیدا ہوتا ہے، نہ ہی عدم محض کا اشیاء کی صورت میں نمایاں ہونا ہے کیونکہ عدم محض تعریف ہی کی رو سے کوئی شئے نہیں ہے کہ ہستی کا مادہ بن سکے یا اس کو کسی ہستی کی صورت میں ڈھالا جا سکے (العدم لایوجد) اور نہ ہی حق تعالیٰ کا خود صورتوں میں تقسیم ہو جانا ہے کیونکہ وہ تجزی اور تبعیض سے منزہ ہے (تعالی

۱۔ عبقات، ص ۹۱

۲۔ لوائح جامی، لائحہ بست وچہارم، ص ۱۸

۳۔ قرآن اور تصوف، ندوۃ المصنفین، دہلی ۷۹

الله من ذالك علو اكبيرا) تخلیق حق تعالیٰ کامع بقائہٖ علیٰ ماھو علیه کان بصور معلومات، بمصداق ھو الظاھر، تجلی فرمانا ہے۔اور یہ تجلی یا تمثیل ان صور علمیہ (ذات اشیاء یا حقایق کونیہ) کے مطابق ہو رہی ہے۔ جو ذات حق میں مخفی اور علم میں مندرج ہیں۔اسی تجلی و تمثّل کا نتیجہ ہے کہ اشیاء کا نمود (یا احکام وآثار) خود بالتفصیل ان کی قابلیت ذاتی کے مطابق خارج میں جو وجود ظاہر ہے ہو رہا ہے ہر صورت علمی جو ذات شئے یا ذات خلق ہے، اپنے اقتضائے ذاتی اور استعداد اصلی کے مطابق فیض یاب وجود اور بہرہ یاب صفات وجودی ہو رہی ہے۔

خوب سمجھ لو کہ خلق کا وجود حق تعالیٰ کا ظہور یا تجلی و تمثّل کے بغیر ناممکن ہے اور حق تعالیٰ کا ظہور یا تجلی و تمثّل بغیر صور خلق (صور علمیہ) کے ممکن نہیں ہے۔ یہ شیخ اکبرؒ کے الفاظ میں ایک دوسرے کے آئینے میں"

اس اقتباس سے دو باتیں واضح ہو کر سامنے آئیں، اول یہ کہ تخلیقِ اشیاء کا مادہ عدمات نہیں ہو سکتے ہیں اور دوسرے یہ کہ اشیاء کا وجود خود حق تعالیٰ کا صور علمیہ کی صورت میں ظہور یا تجلی و تمثّل ہے کیونکہ حق کے ظہور کی عقلاً یہی ایک صورت ممکن ہے۔

مجدد صاحب ان دونوں باتوں کو رد کرتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ تخلیق اشیاء کا مادہ عدمات ہیں اور اشیاء کے پردہ میں خود حق تعالیٰ نے صور علمیہ کی صورت میں ظہور نہیں کیا ہے بلکہ اللہ تعالیٰ نے صور علمیہ کے مطابق جو اس کے

خزانۂ علم میں مندرج ہیں، اشیاء کو اپنی قدرت کاملہ خارج (اعدام متقابلہ) میں وجود عطا کر دیا ہے۔ مجدد صاحب نے مختلف مکتوبات میں اس مسئلہ پر سیر حاصل بحث کی ہے۔ ان کا خلاصہ درج ذیل ہے۔[1]

''کمالات ذاتیہ کی حیثیت مرتبۂ ذات میں عین ذات کی ہے اور مرتبۂ ثانی میں ان کمالات مفصلہ نے وجود ظلی حاصل کر کے صفات کا درجہ حاصل کیا اور یہ صفات ذات کے ساتھ قائم ہیں۔ ذات ان کی اصل ہے۔ شیخ اکبر کے نزدیک یہی کمالات مفصلہ جنہوں نے حق تعالیٰ کے علم میں وجود علمی حاصل کیا اعیان ثابتہ ہیں اور میرے نزدیک حقائق ممکنات عدم اور وہ کمالات ہیں جو اعدام میں منعکس ہوتے ہیں۔ عدم وجود کے مقابل ہے۔ پس کمالات وجودیہ میں سے ہر کمال نے نقائص عدم کے ہر نقص میں (مرتبۂ علم میں) اپنا عکس ڈالا اور اس طرح صور علمیہ کی ترکیب ہوئی ہے۔ یہ کمالات نقائص عدم سے ملکر ممکنات کی ماہیت بن جاتے ہیں۔ اس طرح میرے نزدیک کمالات اور اعدام ہی اعیان ثابتہ ہیں جو آپس میں مل گئے ہیں۔ یہ اختلاط مرتبۂ علم میں تھا لیکن خدا نے اپنی قدرت سے ان کو خارجی وجود عطا کیا ہے لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ خود صور علمیہ نے وجود خارجی کی صورت اختیار کر لی ہے بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ اللہ نے صور علمیہ کے مطابق خارج میں وجود پیدا کر دیا۔''

شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ نے ''مکتوب مدنی'' میں لکھا ہے ''شیخ مجدد کا

۱۔ مکتوبات، دفتر اول مکتوبات نمبر ۲۳۴ و مکتوب نمبر ۱، دفتر اول

کہنا ہے صفات ثمانیہ (ہشت صفات) خارج میں موجود ہیں اس لئے ان کو ذات سے خارج میں متمیز ہونا چاہئے۔ان صفات کی اثر آفرینیوں کی کیفیت یہ ہے کہ ہر ہر صفت کے مقابل ایک عدم ہے۔ مثلاً علم کا مقابل جہل ہے اور قدرت کا مقابل عجز ہے، اور یہ تمام ''اعدام'' علم حق میں متمیز اور واضح ہیں اور تمیز ووضاحت کی اس نوعیت سے ان کو اسماء صفات کیلئے بمنزلہ آئینوں کے کر دیا ہے۔ یا یوں کہئے کہ انوار حق کے نقطۂ نظر سے ان کی حیثیت مہبط انوار یا تجلی گاہ کی ہے۔ ان معنوں میں حقائق ممکنات کا مطلب یہ ہوا کہ یہ اسماء وصفات کے ان عکوس و ظلال سے تعبیر ہیں جو ان اعدام پر اثر انداز ہوتے ہیں۔ گویا اعدام کو مادہ ٹھہرانا چاہئے اور یہ عکوس وظلال جو ان پر اثر انداز ہوتے ہیں صورت ہے جو اس مادہ میں حلول پذیر ہے۔''[1]

یہ ہے مجدد صاحب کا نظریۂ ظلال وعکوس، اس نظریہ کے ذریعہ مجدد صاحب نے ابن عربی کے تصور اعیان ثابتہ کی تردید کی ہے، کیونکہ اس تصور سے شرک پیدا ہوتا ہے۔ اگر موجودات عالم باعتبار وجود عین حق ہیں تو پھر مظاہر کی پرستش کے قدیم بت پرستانہ تخیل کو کس طرح غلط کہا جا سکتا ہے۔ مجدد صاحب نے واضح لفظوں میں بتایا ہے کہ عالم موجودات حق تعالیٰ کی مخلوق اور اس کے کمالات کے مظہر کی حیثیت رکھتا ہے۔ دونوں میں اتحاد وعینیت اور احاطہ وسریان کا خیال شرعی اور علمی دونوں اعتبار سے غلط ہے۔ ایک مکتوب میں لکھتے ہیں[2]۔

۱۔مکتوب مدنی، ص ۱۲۰۔

۲۔مکتوبات، دفتر اول، مکتوب نمبر ۱۲۵

''جہاں کیا چھوٹا کیا بڑا، حق تعالیٰ کے اسماء وصفات کے مظہر اور اس کے شیون اور ذاتی کمالات کے آئینے ہیں۔ حق تعالیٰ ایک مخفی خزانہ تھا اس نے چاہا کہ خود کو خلوت سے جلوت میں لائے اور اجمال سے تصیل میں تو جہاں کو پیدا کیا اس طرح کہ وہ اپنی ذات وصفات میں حق تعالیٰ کیذات وصفات پر دلالت کرے۔ پس جہاں کو اپنے صانع کے ساتھ کوئی نسبت نہیں ہے۔ یہ اس کی مخلوق ہے اور اس کے شیون وکمالات پر دلالت کرتی ہے۔ یہاں اتحاد وعینیت، احاطہ و سریان اور معیت ذاتیہ کا حکم لگانا غلبۂ حال اور سکر ہے۔ مستقیم الاحوال بزرگ جن کو صحو کا پیالہ ملا ہوا ہے۔ جن کیلئے صانع کے ساتھ کوئی نسبت سوائے مخلوق اور مظہر کمالات ہونے کے، ثابت نہیں کرتے اور علمائے حق کے مطابق احاطہ و سریان ومعیت کو غیر علمی جانتے ہیں''۔

ایک دوسرے مکتوب میں مشائخ کے ایک گروہ جس کا ذکر پہلے ہو چکا ہے، کے اس خیال کی تردید میں کہ عالم خدا کا ظل ہے، لکھتے ہیں۔ [1]

''واجب تعالیٰ کا ظل کیونکر ہو سکتا ہے کہ ظل سے مثل کے پیدا ہونے کا وہم ہوتا ہے۔ (واجب تعالیٰ را چرا ظل بود کہ ظل موہم تولید مثل است) اور اصل میں عدم کمال لطافت کا شک پیدا ہوتا ہے۔۔۔ خارج میں بالذات وبالاستقلال حضرت ذات تعالیٰ اور اس کی صفاتِ ثمانیہ [2] حقیقتہ ہی موجود ہیں۔ باقی جو کچھ

۱۔ مکتوبات، دفتر سوم، مکتوب نمبر ۱۲۲

۲۔ حیات، علم، ارادہ، قدرت، سماعت، بصارت، کلام اور تکوین جیسی صفات اس میں داخل ہیں۔ مجدد صاحب (باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

بھی یہاں ہے وہ حق تعالیٰ کی ایجاد ہی سے موجود ہوا ہے اور ممکن و مخلوق و حادث ہے۔ کوئی مخلوق اپنے خالق کا ظل نہیں ہے اور اس نسبت کے سوا جو شرع میں وارد ہے یعنی مخلوقیت اور کوئی نسبت اپنے خالق کے ساتھ نہیں رکھتی۔''

نظریہ تصوف۔ قرآن وسنت کے معیار ومیزان پر

اس ضمن میں سب سے پہلا جو نکتہ غور طلب ہے وہ یہ ہے کہ قرآن پاک نے انسانیت میں باعزت اور عظیم المرتبت جماعت انبیاء کرامؑ کی بعثت کا اصلی مقصد کیا قرار دیا ہے؟ قرآن کے مطالعہ سے یہ بات صاف الفاظ میں ہمارے سامنے واضح ہو جاتی ہے کہ انبیاءؑ کی رسالت و نبوت کا مقصد صرف ''نفوس انسانی کا تزکیہ'' تھا۔ حضرت ابراہیمؑ نے جناب رسول اللہ ﷺ کی بعثت کیلئے جو دعا فرمائیؑ۔ اس کے الفاظ بھی اسی امر کی طرف اشارہ کرتے ہیں۔

ربنا والبعث فیھم رسول منھم یتلو علیھم ایاتك و یعلّمھم الکتب والحکمة و یزکیھم۔ انك انت العزیز الحکیم[1]

ترجمہ: ''اے ہمارے رب، تو انہی میں سے ایک رسول بھیج، جو ان کو تری آیتیں پڑھ کر سنائے اور ان کو کتاب و حکمت کی تعلیم دے اور ان کا تزکیہ

(بقیہ حاشیہ) صفات کو حق تعالیٰ کی ذات پر زائد مانتے ہیں، ایک مکتوب میں لکھتے ہیں ''اللہ کی آٹھ صفات قدیم ہیں اور خارج میں موجود ہیں، ان کا وجود اللہ کی ذات سے زائد ہے'' (مکتوب نمبر ۱۷، دفتر سوم) یہ خیال متکلمین اسلام کے تصور صفات کے خلاف ہے۔ وہ صفات کو ذات حق سے الگ نہیں مانتے۔

۲۔ سورۃ بقرہ، آیت ۱۲۹،

کرے، بے شک تو غالب اور حکمت والا ہے"

ایک دوسرے موقعہ پر اولاد اسمٰعیلؑ پر اللہ اپنے فضل واحسان کا ذکر کرتے ہوئے آنحضرت ﷺ کی بعثت کا مقصد ان الفاظ میں بیان کیا جاتا ہے۔

هوالذی بعث فی الامیین رسولاً منهم یتلو علیهم ایاته ویز کیهم و یعلمهم الکتب والحکمة، و ان کانو من قبل لفی ضلالٍ مبین[1]

ترجمہ: وہی رسول جس نے امیوں میں سے ایک رسول بھیجا، جو ان کو اس کی آیتیں پڑھ کر سناتا ہے اور ان کا تزکیہ کرتا ہے اور ان کو کتاب وحکمت کی تعلیم دیتا ہے اور اس سے پہلے وہ کھلی گمراہی میں تھے۔"

قرآن پاک کی سورۃ نازعات میں حضرت موسیٰؑ کے بارے میں ارشاد ہوا ہے۔

اذهب الیٰ فرعون انه طغیٰ ۔ فقل هل لك الیٰ ان تزکیٰ۔[2]

ترجمہ: "فرعون کے پاس جا، وہ سرکش ہوگیا ہے اور اس سے کہو کہ تیرے اندر کچھ رغبت ہے کہ تو تزکیہ حاصل کرے"۔ پھر یہ حقیقت قرآن مجید کی متعدد آیات سے اور بھی واضح ہوجاتی ہے کہ نجات وفلاح کا ایک ذریعہ ہے۔"

۱۔ سورۃ جمعہ، آیت نمبر۲

۲۔ سورۃ نازعات، آیت ۔۱۷۔۱۸

اور وہ ہے۔ ”تزکیہ“ یعنی پاکیزگی۔

قد افلح من زکٰھا، وقد خاب من دسّٰھا[1]

ترجمہ: ”اس نے کامیابی پائی جس نے اپنے نفس کا تزکیہ کیا اور وہ نامراد ہوا۔ جس نے اس کی گندگیوں پر پردہ ڈالا۔“

لغوی اعتبار سے عربی زبان میں ”تزکیہ“ کسی چیز کو صاف ستھرا بنانے، اس کو نشو و نما دینے اور اسے پروان چڑھانے کو کہتے ہیں۔ اصطلاحی معنوں میں ”تزکیۂ نفس کو غلط رجحانات اور میلانات سے موڑنا اور خدا پرستی کے راستے پر ڈال دینا اور اس کو درجۂ کمال پر پہنچے کے لایق بنانا ہے۔“[2]

قرآن مجید کے مطابق انسان کو ایک بہت بڑے مقصد کے تحت یہاں بھیجا گیا ہے اور انسان کو خلیفۃ اللہ کا مرتبہ ملا ہے۔ چنانچہ اللہ کی بے شمار مخلوقات میں انسان ہی وہ مخلوق ہے جس کو وقتاً فوقتاً اس کی ضروریات کے مطابق پیغمبروں کے ذریعے رہنمائی فراہم ہوتی رہی اور صالح نظام زندگی میسر ہوتا رہا۔ خدا کے ان برگزیدہ رسولوں نے سب سے پہلے اپنی پاک زندگیوں میں اس نظام اور ان صالح اقدار کو اپنایا اور پھر اس نظام کے سانچے میں اپنے پیروکاروں کو ڈھالنے کی انتھک جدوجہد کی۔ انبیاء جس دور میں بھی آئے اور جن حالات اور جغرافیائی حدود میں آئے، ان کی تعلیمات خالص پاکیزگی کے مسلمہ احکام و اصول پر مبنی تھیں۔

۱۔ سورۃ شمس، آیت۔ ۹۔ ۱۰

۲۔ امین احسن اصلاحی۔ تزکیہ نفس۔ ص ۴۲۔ ناشر: ملک برادرز، لائل پور

انسانی جسم میں نفس یا روح ایک ایسی شئے ہے جو انسان کو برائیوں یا اچھائیوں کی طرف لے جا سکتی ہے۔ قرآن مجید نے نفس کی ایک تعریف یہ بھی کی ہے کہ ان النفس لامارة لسوء، بے شک نفس برائیوں کی طرف انسان کو موڑ دیتا ہے۔

نفس کو اسی برائی کے عنصر سے اور برائی کی طرف مرکوز ہونے سے بچانا تزکیہ ہے۔ تزکیہ کا کام صرف برائی سے باز رکھنا ہی نہیں بلکہ نفس کو قرآن کی اصطلاح میں ''نفس مطمئنہ'' میں بدل دینا بھی ہے اور اس نفس مطمینہ کی بدولت انسان ہر حال میں اللہ کا فرمانبردار اور خدا کے بندوں کی نسبت سودمند ثابت ہوتا ہے۔ نفس مطمینہ کی وضاحت وصراحت کرتے ہوئے مولانا امین احسن اصلاحی لکھتے ہیں۔

''نفس مطمئنہ کا مطلب یہ ہے کہ ہمارے علم کی بنیاد ایسے مضبوط یقین پر قایم ہو جائے کہ رنج وراحت اور دکھ سکھ کی کوئی حالت بھی خدا کے بارے میں ہمارے اعتماد اور ہمارے حسن ظن کو بدل نہ سکے، بلکہ ہر حالت میں ہم خدا سے راضی اور مطمئن رہیں۔ اسی طرح ہمارے عمل کی بنیاد ایک ایسی مستحکم سیرت پر قائم ہو جائے کہ تنگی وفراخی اور خوف وطمع کی کوئی آزمایش بھی ہم کو اس مقام سے نہ ہٹا سکے، جہاں اللہ کی شریعت نے ہمیں کھڑا کیا ہے، تا کہ اللہ نے ہم سے جو کچھ چاہا ہے۔ ہم اس کو پورا کر کے اس کے پسندیدہ بندہ بن سکیں۔ یہی نفسِ مطمئنہ تزکیہ کا اصل مقصود ہے۔ قرآن میں اس نفسِ مطمئنہ کا بیان ان الفاظ میں

ہوا ہے۔

"یا ایتھا الفنس المطمئنۃ ارجعی الیٰ ربک راضیۃ مرضیۃ

ترجمہ: اے ٹھکانے کے نفس، تو لوٹ اپنے خداوند کیطرف، تو اس سے راضی اور وہ مجھ سے راضی۔

احادیث کی کتابوں میں ہمیں کہیں بھی لفظ تصوف دکھائی نہیں دیا۔ البتہ علماء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ تصوف جن اعمال واحوال سے مرکب ہے، اس کیلئے حدیث میں ''احسان'' کا لفظ وارد ہو چکا ہے۔ حضرت عمرؓ سے روایت ہے کہ ایک بار ہم رسول اللہ ﷺ کی خدمت عالیہ میں حاضر تھے کہ ایک شخص مجلس میں داخل ہوا جس کے کپڑے نہایت سفید اور بال سیاہ تھے اور اس شخص پر سفر کی کوئی علامت ظاہر نہیں تھی، یہ شخص حضور ﷺ کے نزدیک بیٹھا اور سوال کرنے لگا۔ حضرت عمرؓ فرماتے ہیں کہ پہلا سوال اسلام کے بارے میں، دوسرا ایمان کے بارے میں اور تیسرا ''احسان'' کے ضمن میں تھا۔ عام طور پر احسان کسی سے اچھائی یا خیر خواہی کو کہتے ہیں لیکن حضور اکرم ﷺ نے لفظ احسان کی بڑے جامع اور حکیمانہ الفاظ میں یوں وضاحت فرمائی۔ (اس حدیث کو ہم ابتدائی صفحات میں بھی نقل کر چکے ہیں)

الاحسان ان تعبد اللہ کانک تراہ، فان لم تکن تراہ فانہ یراک[1]

۱۔ ابو محمد بن اسمٰعیل البخاری۔ صحیح البخاری

احسان یہ ہے کہ تم اللہ کی عبادت اس طرح کرو، جیسے تم اس کو دیکھ رہے ہو، اگر تم اس کو نہیں دیکھ رہے ہو تو وہ تم کو دیکھ رہا ہے۔ یہ شخص بولا۔ آپ نے سچ فرمایا، صحابہ کرامؓ اس سوالی کے بارے میں حیران رہ گئے کہ یہ شخص سوال بھی کرتا ہے اور خود ہی اس کی تصدیق بھی، چوتھا سوال جو قیامت کے بارے میں تھا، پوچھنے کے بعد سوالی اٹھا اور چلا گیا۔ حضرت عمرؓ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے میری طرف مخاطب ہو کر فرمایا کہ یا عمر، اتردی من السائل"۔ اے عمر! کیا تم اس سائل کے بارے میں جانتے ہو، عمرؓ فرماتے ہیں کہ میں نے کہا" اللہ و رسولہ اعلم" خدا اور اس کا رسول بہتر جانتا ہے۔ قال ھٰذا جبریل، اتاکم یعلمکم دینکم ، فرمایا یہ حضرت جبریل تھے، جو تم لوگوں کو تمہارا دین سکھانے آئے تھے، یعنی پیغمبر ﷺ کی مجالس میں تمہارے کیا آداب ہوں اور کس قسم کے موضوعات زیر بحث رہنے چاہیں۔

مولانا سید ابوالحسن علی ندوی لفظ "احسان" کی تشریح کرتے ہوئے اسے "فقہ باطن" بھی قرار دیتے ہیں۔ اور نبی اکرم ﷺ کو اس کی سب سے عمدہ مثال بیان کرتے ہیں۔ آپ لکھتے ہیں۔ "جب ہم شریعت اسلامی اور رسول اللہ ﷺ کے اقوال و احوال پر نظر ڈالتے ہیں، تو معلوم ہوتا ہے کہ وہ دو حصوں پر منقسم تھے، ایک کا تعلق افعال و حرکات اور امور محسوسہ سے تھا، مثلاً قیام وقعود، رکوع و سجود، تلاوت و تسبیح، اذکار و ادعیہ، احکام و مناسک، فن حدیث نے اس کی روایت اور تدوین کی خدمت انجام دی۔ علم فقہ نے اس سے مسائل و جزئیات

استخراج کرنے کا بیڑا اٹھایا اور محدثین اور فقہا امت نے دین کو اس طرح محفوظ کردیا کہ امت کیلئے اس پر عمل پیرا ہونا آسان ہوگیا۔ دوسری قسم وہ ہے جس کا تعلق ان باطنی کیفیات سے ہے۔ جو ان افعال و حرکات کے ساتھ لازم و ملزوم ہیں اور جو رسول اللہ ﷺ کی زندگی میں قیام وقعود، رکوع و سجود، ذکر و دعا، وعظ و نصیحت، گھر کے ماحول، میدانِ جہاد، غرض ہر جگہ نمایاں نظر آتی ہیں۔ ان کیفیات کی تعبیر ہم اخلاص و احتساب، صبر و توکل، زہد و استغنا، ایثار و سخاوت، ادب وحیا، خشوع و خضوع، انابت و تضرع، دعا کے وقت دل پر شکستگی، دنیا پر آخرت کو ترجیح، رضائے الٰہی اور دیدار کا شوق اور اس طرح کی اور دوسری باطنی کیفیات، اور ایمانی اخلاق سے کر سکتے ہیں۔ جن کی حیثیت جسم انسانی میں روح کی اور ظاہر میں باطن کی ہے۔ پھر ان عنوانات کے تحت اور بہت سی جزئیات اور آداب واحکام ہیں۔ جنہوں نے اس کو ایک مستقل علم اور علیحدہ فقہ کا درجہ دے دیا ہے۔ چنانچہ اگر اس علم کو جو اول الذکر کی شرح و تفسیر سے متعلق ہے۔ فقہ ظاہر کہا جاسکتا ہے تو وہ علم جو ان کیفیات کی تشریح کرتا اور ان کے حصول کیلئے رہنمائی کرتا ہے۔ ''فقہ باطن'' قرار دیا جاسکتا ہے''[1]

اکابرین صوفیا کی زندگی، افعال و احوال اور کیفیات پر جب ہم نظر دوڑاتے ہیں تو ہمیں یہی دو اصطلاحیں یعنی تزکیۂ نفس اور احسان ہر جگہ نمایاں نظر آتی ہیں۔ صوفیا نے پاکیزگی کی وہ ساری خصوصیات اور اطاعت و عبادت کی

ا۔ سید ابوالحسن ندوی۔ تزکیہ و احسان یا تصوف و سلوک۔ ص۔ ۱۵۔۱۶ مجلس تحقیقات ونشریات اسلام لکھنو

جملہ ضروریات نہ صرف اپنائیں تھیں بلکہ اپنی مسلسل بے قراری اور جدو جہد سے اپنے متبعین کو بھی ان صفات وخصوصیات سے آراستہ کیا۔ چنانچہ یہ صوفیا کی بے لوث جدو جہد کا ہی نتیجہ تھا کہ لاکھوں بندگانِ خدا کی پاکیزگی، ظاہری و باطنی خوبصورتی، خیالات میں صفائی کے نمونے بن کر رہ گئے۔ ملت اسلامیہ میں جو شخصیت صدیوں سے قابلِ احترام وعزت تسلیم کی جاتی ہے اور جن کے روحانی سلسلے میں بے شمار لوگ بیعت ہیں، وہ شیخ سید عبدالقادر جیلانیؒ کی ذات ہے۔ حضرت شیخ جب بغداد تشریف لائے۔ یہ خلیفہ مستظہر بامر اللہ ابوالعباس (م ۵۱۲ھ) کا دورِ خلافت تھا۔ چنانچہ حضرت شیخ نے اپنی زندگی کے ۷۳ سال بغداد میں گذارے اور اس دوران پانچ خلفاء بالترتیب یعنی مستظہر، مسترشد، راشد، المقتفی الامر اللہ اور المستنجد باللہ حکومتی ذمہ داریاں انجام دیتے رہے لیکن جناب شیخ نے جب بغداد اور اس کے مضافات میں مادہ پرستی، جاہ طلبی اور احکام شرعیہ سے خلاف ورزی کا عمل آہستہ آہستہ عام ہوتا دیکھا۔ تو آپ نے پوری قوت وہمت اور طاقت وجذبۂ اصلاح کے ساتھ تزکیہ نفس، اصلاح باطن اور دعوت وتربیت کا فریضہ انجام دیا۔ آپ کے خطبات ومواعظ دِلوں پر بجلی کا سا اثر کرنے لگے، ایمان ویقین کی چنگاریاں بھڑکنے لگیں، اخلاقی وروحانی اقدار کی ایک نئی دنیا تعمیر ہونے لگی۔ حضرت شیخ نے لوگوں کو اولاً اسلام کی حقانیت، دنیا پرستی سے نفرت اور آخرت کی رغبت دلائی۔ سید عبد القادر جیلانیؒ نے اپنے مواعظ وخطبات کے ذریعے لوگوں کو راہِ حق اختیار کرنے، اس راہ پر استقامت کا

مظاہرہ کرنے، دنیا کی مادی اشیاء سے کنارہ کشی کرنے، اپنے قلب و ذہن کو مادیت کے غلبے سے آزاد کرنے اور اسی قبیل کی دیگر خصوصیات اپنانے پر بہت زور دیا۔ آپ کے الفاظ دلوں کو ایمان کی حرارت اور یقین کی دولت سے مالا مال کرتے تھے۔ جناب شیخ نے رہبانیت یا گوشہ نشینی کی زندگی بسر کرنے سے ممانعت کی، لیکن اشیاء دنیا کے حصول میں حزم و احتیاط برتنے کی تاکید کی ہے۔ ایک موقعہ پر فرماتے ہیں۔

"دنیا ہاتھ میں رکھنی جائز، جیب میں رکھنی جائز، اچھی نیت سے اس کو جمع رکھنا جائز، باقی قلب میں رکھنا جائز نہیں۔ دروازہ پر اس کا کھڑا ہونا جائز، باقی دروازہ سے آگے گھسانا جائز نہیں۔ نہ تیرے لئے عزت ہے۔"[1]

حضرت شیخ اس تصوف و طریقت، روحانیت اور پند و نصیحت کے قائل تھے۔ جس کے ذریعے انسان بڑی صاف گوئی اور جرأت مندی کے ساتھ امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کا فریضہ انجام دے سکے۔ آپ حکام و سلاطین پر سخت تنقید کرتے اور ان کے غلط افعال کی مذمت سے باز نہیں رہتے تھے۔

حافظ عماد الدین ابن کثیر اپنی تاریخ میں لکھتے ہیں۔

" کان یامر بالمعروف و ینھی عن المنکر للخلفاء والوزرا والسلاطین و القضاۃ والخاصۃ والعامۃ یصد عھم بذالك علی روس الاشھادوروس المنابر فی المحافل و ینکر علیٰ من یوتی الظلمۃ، ولا تاخذہ فی الہ لومۃ لا ئم "[2]

۱۔ حضرت شیخ سید عبدالقادر جیلانیؒ۔ فتوح الغیب مقالہ نمبر ۱۷، صفحہ ۶۲

۲۔ حافظ عماد الدین۔ قلائد الجواہر، ص ۸

ترجمہ: آپ خلیفوں، وزیروں، بادشاہوں، قاضیوں، عام اور خاص لوگوں، سب کو امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کی تاکید کرتے اور ان کو بھرے مجمع میں اور برسر منبر ٹوک دیتے، جو کسی ظالم کو حاکم بنا دیتا اس پر اعتراض کرتے اور خدا کے معاملے میں کسی ملامت کرنے والے کی آپ کو پروانہیں ہوتی۔

قرآن مجید اور احادیث میں مومنوں کی ایک اہم صفت محبت الٰہی بیان کی گئی ہے۔ چنانچہ صوفیا کرام کی سیرت کی کتابیں اس محبت کی تمام تر خوبیوں اور کیفیتوں سے بھرپور ہیں۔

و من الناس من یتخذ من دون الله اندادًا یحبونهم کحب الله، والذین اٰمنو اشد حباً لله

ایک دوسرے موقعہ پر فرمایا گیا

تقشعر منه جلود الذین یخشون ربهم، ثمّ تلین جلودهم و قلوبهم الیٰ ذکر الله

سورانفال میں مومن بندوں کی تصویر ان الفاظ میں پیش کی گئی ہے

انما المومنون الذین اذا ذکر الله و جلت قلوبهم و اذا تلیت علیهم آیته، زادتهم ایماناً و علیٰ ربهم یتوکلون۔

قرآن پاک کی جن آیات کا اوپر حوالہ دیا گیا، صوفیائے صافیہ کی زندگیاں ان خصائص وصفات کی آئینہ دار رہی ہیں۔ اور صوفیہ اس حدیث کی عملی تشریح کر چکے ہیں۔ جس میں فرمایا گیا،

"تین چیزیں جس شخص میں ہوں، اس نے ایمان کی حلاوت پالی، ان میں سے اول یہ کہ اللہ اور رسول ﷺ کی محبت اس کو تمام ماسوا سے زیادہ ہو۔ دوسری یہ کہ اگر کسی آدمی سے اس کو محبت ہو تو وہ بھی اللہ ہی کے واسطے ہو۔ اور تیسری یہ کہ ایمان کے بعد کفر کی طرف جانا اس کیلئے اتنا ہی ناگوار اور تکلیف دہ ہو جتنا کہ آگ میں ڈالا جانا۔[1]

تصوف کے نظریئے اور فلسفے سے علماء اسلام میں چند حضرات نے اختلاف کیا ہے اور اس کو بدعات کے زمرے میں شامل کر دیا ہے۔ ان کا خیال ہے کہ یہ لفظ عہدِ رسالت اور خلافتِ راشدہ کے زمانے میں مروج نہیں تھا اور نہ ہی قرآن وسنت میں براہِ راست اس لفظ کا کوئی عندیہ ملتا ہے۔ اس لئے یہ دین میں ایک اضافہ ہے۔ فی الاصل اگر اس اختلاف کے اسباب وعلل معلوم کئے جائیں تو وہ حقائق ہمارے سامنے کھل کر سامنے آجائیں گے کہ تصوف (جس کا رشتہ ناتہ قرآن وسنت سے منسلک ہے) کی بدنامی کی ذمہ داری ان خرافات و ہفوات پر ہے جن کو مٹانے کیلئے قرآن نازل کیا گیا ہے۔ تصوف کے فلسفۂ تزکیہ اور اس کی ایمان افروز تعلیمات کو سراہتے ہوئے مولانا محمد ادریس ندوی لکھتے ہیں۔

"تصوف کی مشہور ومتداول کتابیں سامنے رکھئے۔ کتاب اللمع رسالۂ و قشریہ عوارف، فتوح الغیب، احیا العلوم، مدارج السالکین، ان کتابوں کے صرف

1۔ مولانا منظور نعمانی۔ تصوف کیا ہے۔ ص ۲۵، ناشر: الفرقان بک ڈپو، لکھنو

ابواب پر نظر ڈال لیجئے اور فیصلہ کیجئے کہ ان کتابوں میں توحید اور اس کے احوال، اتباعِ سنت، عبادات کی خشوع و خضوع کے ساتھ ادائیگی معاملات کی صفائی اور تصفیۂ اخلاق کے سوا کیا ہے۔''[1]

☆

۱۔ محمد ادریس ندوی، اقتباس ماخوذ از: تصوف کیا ہے؟۔ ص ۵۸، ناشر: الفرقان بک ڈپو، لکھنو

نظریۂ وجود و شہود اور اقبال کا ردِ عمل

''شمع وشاعر'' اقبال کی وہ پہلی نظم ہے جس میں وہ تصور خودی ملتا ہے، جو فکر جدید میں انقلاب آفریں ہے۔ اس نظم کا سال اشاعت ۱۹۱۲ء ہے۔ اسی سال اقبال نے اپنی مشہور مثنوی ''اسرار خودی'' لکھی اور مسئلہ خودی کو اس میں باضابطہ طور پر پیش کیا۔

''اسرار خودی'' کی اشاعت سے پیشتر اقبال پر وجودیت کا رنگ غالب تھا۔ بانگ درا میں وجودی مفہوم کی بہت سی نظمیں ملتی ہیں۔ اس ضمن میں معنی آفرینی کے لحاظ سے مندرجہ ذیل شعر اردو ادب میں شاہکار ہے۔

ہاں آشنائے لب نہ ہو رازِ کہن کہیں
پھر نہ چھڑ جائے قصہ دار و رسن کہیں

جس زمانہ میں اقبال ڈاکٹریٹ کا مقالہ تصنیف کر رہے تھے۔ اس وقت وہ جلال الدین رومی سے اتنے متاثر نظر نہیں آتے جتنے کہ محی الدین ابن عربی سے، وہ لکھتے ہیں۔

The Student of Islamic Mysticism who is anxious to see an all embracing exposition of the principle of unity, must take up the heavy volumes of the

Andalusian Ibn Al Arabi, whose profound teaching stands in strange contraxt with the dry-as-dust Islam of his countrymen [1]

لیکن اسرار خودی کی اشاعت کے بعد اچانک انکشاف ہوا کہ وہ اب ''ہمہ اوستی'' نہیں ''ہمہ از وستی'' ہو گئے ہیں۔ چنانچہ اسرار خودی کے شائع ہونے کے بعد ان کے کیمبرج کے استاد فلسفہ میک ٹیگر یٹ نے انہیں لکھا کہ طالب علمی کے زمانے میں تو تم زیادہ تر ''ہمہ اوستی'' معلوم ہوتے تھے۔ اب معلوم ہوتا ہے کہ ادھر سے ہٹ گئے ہو۔[۲]

اسرار خودی کی تمہید میں اقبال نے حافظ شیرازی اور عجمی تصوف پر سخت تنقید کی ہے جس سے خواجہ حسن نظامی بہت برگشتہ ہوئے اور علامہ کے خلاف بہت کچھ لکھا۔

اقبال کی اسرار خودی عجمی تصوف کے خلاف اعلان بغاوت تھا اور احیاء شریعت اسلامیہ کیلئے ایک نیک کوشش، خود فرماتے ہیں۔

''ہندوستان کے مسلمان کئی صدیوں سے ایرانی تاثرات کے اثر میں ہیں۔ ان کو عربی اسلام سے اور اس کے نصب العین سے آشنائی نہیں۔ ان کے لٹریری آئیڈیل بھی ایرانی ہیں۔ میں چاہتا ہوں کہ مثنوی میں حقیقی اسلام کو بے نقاب کروں جس کی اشاعت رسول اللہ ﷺ کے منہ سے ہوئی۔

---

1. Mohammad Iqbal: The Development of Metaphysics in Persia, Lahore, Introduction PX

۲۔ شیخ عطاء اللہ۔ مکاتیب اقبال حصہ اول، مطبوعہ لاہور، ص ۲۴

نکلسن اسرار خودی کے دیباچے میں لکھتے ہیں۔

The Cry "Back to the Quran" " Back to the Mohammad" has been heard before, and the responses have hitherto been somewhat discouraging, He sees that Hindu intellectualism and Islamic Pantheism has destroyed the capacity for action- Now, this capcity depends ultimately on the conviction that Khudi- is real and is not merely an illusion of mind [1]

نظریہ وحدت الوجود میں اس تصور کی گنجائش نہیں کہ ''خودی وہم نہیں بلکہ ایک لازوال حقیقت'' ہے۔ جیسا کہ اقبال کا نظریہ ہے۔ یہ بات قابل ذکر ہے کہ ۱۹۱۱ء تا ۱۹۱۴ء کے دوران امرتسر میں حضرت مجدّد کے مکتوبات شائع ہوتے رہے۔ اقبال نے ضرور ان کا مطالعہ کیا ہوگا۔ حضرت مجدد کے ہاں نظریہ شہود ہے۔ اس میں ذات عبد نمایاں ہے۔ اقبال اس نظریہ سے متاثر نظر آتے ہیں۔ چنانچہ وہ ''اسرار خودی'' میں حضرت جلال الدین رومی سے کمال عقیدت کے باوجود ان کے نظریہ ''فنا'' سے متفق نہیں جیسا کہ نکلسن نے لکھا ہے، وہ لکھتے ہیں

Much as he dislikes the type of sufism exhibited by Hafiz, he pays homage to the pure and the profound genious of Jalaluddin, though he rejects the doctrine of self-abondonment taught by the great persian mystic and does not accompany him in his pantheistic flights"

نکلسن نے تو یہ لکھا ہے کہ اقبال جلال الدین رومی کے تصور وحدت الوجود سے متفق نہ تھے لیکن خود اقبال کو رومی کے ہاں وحدت الوجود نظر نہیں آتا۔

1. R. A. Nicholson: The Secrets of the Self,Lahore, 1944, P-XI,XII

ایک مضمون میں انہوں نے خواجہ حسن نظامی کو لکھا تھا۔

حضرت: میں نے مولانا جلال الدین رومیؒ کی مثنوی کو بیداری میں پڑھا ہے اور بار بار پڑھا ہے، آپ نے شاید اس کو سکر کی حالت میں پڑھا ہے کہ اس میں آپ کو وحدت الوجود نظر آتا ہے۔[1]

گسستن و پیوستن (سر الوصال، سر الفراق)

اقبال نے ابتداء میں جب رومی کا مطالعہ کیا تو وہ وجودی تھے، اگر رومی کے ہاں وحدت الوجود نہیں تھا تو پھر اقبال کا اس دور میں وجودی ہونا تعجب انگیز ہے کیونکہ سب سے زیادہ انہوں نے رومی ہی سے تاثر قبول کیا تھا۔ حقیقت یہ ہے کہ مسلک شہودی کی طرف ان کا میلان طبع مطالعہ مجدد کا رہون منت ہے۔ اس فکر کی تعمیر میں اور عوامل بھی شامل رہے۔ ڈاکٹر غلام مصطفےٰ خان نے اس طرف اشارہ فرمایا ہے۔ وہ تحریر فرماتے ہیں۔

"آخر کار ہمارے مجدد الف ثانیؒ نے وحدت الوجود کے مقابلے میں وحدت الشہود کا عقیدہ قائم کر کے قرآن وحدیث کی اتباع پر زور دیا اور سب سے آخر میں شاہ ولی اللہ کا ظہور ہوا جنہوں نے وحدت الوجود اور وحدت الشہود دونوں کو ہم آہنگ کرنے کی کوشش کی۔ مشرق کے ان مفکرین سے اقبال نے

۱۔ سر اسرار خودی، از محمد اقبال، مطبوعہ اخبار وکیل، امرتسر، ۹ فروری ۱۹۱۶ء بحوالہ مجلہ اقبال (لاہور)

استفادہ کیا۔ [1]

اقبال نے ایک جگہ خود اس حقیقت کا اعتراف کیا ہے کہ وہ طالب وصال نہیں۔ طالب فراق ہیں۔ فراق طالب کے نزدیک اصل حیات ہے۔ اسی لئے وہ اتحاد وحلول کے نظریئے سے گریزاں نظر آتے ہیں۔ حضرت مجدد کی فراق پسندی ان کو پسند ہے۔ اسی لئے وہ خود کو "سر الوصال" کہلانا پسند نہیں کرتے بلکہ ان کو "سر الفراق" کہلانے پر اصرار ہے۔ چنانچہ ایک مکتوب میں خواجہ حسن نظامی کو تحریر فرماتے ہیں،۔

"حضرت امام ربانی نے مکتوب میں ایک جگہ بحث کی ہے کہ گسستن اچھا ہے یا پیوستن۔ میرے نزدیک "گسستن" عین اسلام ہے اور "پیوستن" رہبانیت یا ایرانی تصوف ہے اور اسی کے خلاف میں صدائے احتجاج بلند کرتا ہوں۔ گذشتہ علمائے اسلام نے بھی ایسا ہی کیا ہے اور اس بات کی تاریخی شہادت موجود ہے۔ آپ کو یاد ہوگا جب آپ ــــ نے مجھے سر الوصال کا خطاب دیا تھا تو میں نے آپ کو لکھا تھا کہ مجھے "سرّ الفراق" کہا جائے۔ اس وقت میرے ذہن میں یہی امتیاز تھا جو مجدد الف ثانی نے کیا ہے۔ [2]

شیخ اکرام نے بھی اس مکتوب کا کچھ حصہ رودِ کوثر میں نقل کیا ہے اور آخر میں لکھا ہے۔

"اقبال نے "سر الفراق" کے جس خطاب کی خواہش کی تھی اس کے

ا۔ غلام مصطفٰے خان۔ ادبی جائزے، مطبوعہ کراچی، ۱۹۵۹ء ص ۱۰۵

۲۔ مجلہ اقبال لاہور، اپریل ۱۹۵۴ء جلد نمبر ۲۲، شمارہ نمبر ۴، ص ۴۵

حضرت مجدد الف ثانی اس سے بھی زیادہ مستحق ہیں اور واقعہ یہ ہے کہ اگر ابن العربی کو ''سر الوصال'' اور حضرت مجدد کو ''سر الفراق'' کہا جائے تو ان کے فلسفوں اور وحدت الوجود اور وحدت الشہود کا امتیاز بخوبی ذہن نشین ہو جاتا ہے۔[1]

وحدت الوجود کی غلط تعبیرات سے جو مسموم اثرات پھیل رہے تھے اس سے اقبال نے نہ صرف خود کو محفوظ رکھا بلکہ ملت اسلامیہ کو محفوظ رکھنے کا بیڑا اٹھایا۔ یہی وہ مشن تھا جس کی حضرت مجدد نے ابتدا کی تھی۔ اقبال نے حضرت مجدد کے اس مشن کو ترقی دی، چنانچہ خود فرماتے ہیں۔

رہبانیت دنیا کی ہر مستعد قوم میں اس کے عملی زوال کے وقت پیدا ہوئی ہے۔ اس کا مٹانا ناممکن ہے کہ بعض رہبانیت پسند طبائع ہر وقت موجود رہتی ہیں۔ جو کچھ ہم کر سکتے ہیں وہ صرف اسی قدر ہے کہ اپنے دین کی حفاظت کریں اور اس کو رہبانیت کے زہریلے اثر سے محفوظ رکھنے کی کوشش کریں۔[2]

اسی مقصد کیلئے اقبال نے مثنوی اسرار خودی اور رموزِ بیخودی لکھی جو ملت اسلامیہ کی حیاتِ اجتماعیہ پر اثر انداز ہوئی۔ ڈاکٹر برہان احمد فاروقی نے صحیح لکھا ہے۔

''محمد اقبال (۱۳۵۷ھ۔۱۲۹۴ھ) ایک بڑے شاعر اور فلسفی عالم تھے۔ جب سے انہوں نے اسرارِ خودی کی تصنیف کی مسلمانوں کے سیاسی اور اخلاقی

۱۔ محمد اکرام، رود کوثر، مطبوعہ لاہور، ۱۹۸۵ء، ص ۲۶۳

۲۔ ''سر اسرارِ خودی'' از اقبال، مطبوعہ اخبار وکیل (امرتسر) ۹، فروری ۱۹۱۶ء، بحوالہ مجلہ اقبال (لاہور)، اپریل ۱۹۵۴ء

خیالات کے رجحان کو بدل دیا۔ انہوں نے تصوف کے نظریۂ فنا یا نفی خودی کی تنقیص کی، اس کے بجائے خودی اور اثبات خودی کو تجویز کیا اور وحدت الوجود پر اعتراض کیا''۔ ا

ڈاکٹر برہان احمد نے جہاں مابعد حضرات پر حضرت مجدد کے اثرات کا جائزہ لیا ہے وہاں لکھا ہے۔

بعد ازاں سر محمد اقبال نے متصوفین کے عقیدۂ وحدت وجود کے خلاف احتجاج کیا اور اسلامی اخلاقیت کو نئی روح بخشی اور جہد و عمل کی زندگی کی تلقین کی ۲

ڈاکٹر برہان احمد فاروقی نے ایک نشری تقریر میں اقبال اور حضرت مجدد الف ثانی کی فکری مماثلت کا اس طرح ذکر کیا ہے۔

مجدد الف ثانیؒ اور علامہ اقبال کے افکار میں بظاہر جو مماثلت نظر آتی ہے۔ وہ یہ ہے کہ دونوں کے دل میں ولولہ تھا کہ لوگوں کے خیالات کا رخ اسلام کی طرف پھیرا جائے، دونوں کشف کو ذریعہ علم سمجھتے ہیں۔ دونوں وحدت الوجود (نظریۂ اتحاد و حلول) کو غلط سمجھتے ہیں۔ دونوں کو اس بات پر اصرار ہے کہ آنحضرت ﷺ کی ذاتِ گرامی اسوۂ کامل اور معیار کمال کی حیثیت رکھتی ہے

ا۔ برہان احمد فاروقی، حضرت امام ربانی مجدد الف ثانی کا نظریۂ توحید مطبوعہ لاہور، ۱۹۴۷ء ص۔ ۴۶۔ ۴۷

ا۔ برہان احمد فاروقی، حضرت امام ربانی مجدد الف ثانی کا نظریۂ توحید مطبوعہ لاہور، ۱۹۴۷ء ص۔ ۴۶۔ ۴۷

۳۔ منشورات اقبال (مرتبہ بزم اقبال) مطبوعہ لاہور ص۔ ۱۴، ڈاکٹر برہان احمد فاروقی، اقبال اور مجدد الف ثانیؒ

اقبال کی شہودیت پسندی نے ان کو مقام ''عبدیت'' پر علامہ نے اپنے مشہور نظریہ ''خودی'' کی بنیاد رکھی ہے۔ ابو سعید نور الدین نے بھی لکھا ہے۔

شیخ احمد سرہندی مجدد الف ثانی نے بھی، جو برصغیر پاک و ہند کے ایک بہت بڑے صوفی گزرے ہیں۔ انہوں نے بڑے شدومد کے ساتھ یہ ثابت کیا ہے کہ سلوک میں سالک کی آخری منزل، جیسا کہ عام طور پر صوفیہ کا عقیدہ ہے۔ وحدت الوجود نہیں بلکہ اس سے بھی آگے اور ایک منزل ہے جسے مقام عبدیت کہنا چاہئے۔ یہ وہ مقام ہے جہاں پر پہنچ کر سالک پر یہ عیاں ہو جاتا ہے کہ وہ ایک بندۂ محض ہے۔ وحدت الوجود کے تصور سے اس پر خدا سے اتحاد و اتصال کی جو کیفیت طاری ہوتی ہے، وہ کوئی دائمی کیفیت نہیں ہے۔ بلکہ عارضی ہے، امر واقعہ یہ ہے کہ بندہ، بندہ ہے اور خدا، خدا ہے۔

شیخ احمد سرہندی مجدد الف ثانی کے اس نقطہ نظر سے علامہ اقبال بہت زیادہ متاثر ہوئے۔ وہ اپنی خودی کو فنا کر کے خدا یا انائے مطلق میں ضم ہو جانے کے ہرگز قائل نہیں اور ''مقام عبدیت'' یا ''مقام بندگی'' کو ترک کر کے شان خداوندی قبول کرنے کیلئے قطعاً راضی نہیں۔

متاع بے بہا ہے درد و سوز آرزو مندی
مقام بندگی دے کر نہ لوں شان خداوندی [1]

شریعت و طریقت کو ہم آہنگ کر کے ایک طرف تو حضرت مجدد نے عجمی تصوف کو

۱۔ ابو سعید نور الدین۔ ''وحدت الوجود اور فلسفۂ خودی'' مطبوعہ اقبال ریویو کراچی، جولائی ۱۹۶۲ء ص ۱۱۵

اسلامی رنگ میں رنگا اور دوسری طرف وحدت الوجود کے مقابلے میں وحدت الشہود کا تصور پیش کر کے اس رنگ کو اور نکھارا۔ اور نام نہاد صوفیہ کے دام تزویر سے ملت اسلامیہ کو بچایا۔ یہ تصورات تصوف میں خاص اہمیت رکھتے ہیں اسی لئے اس پر قدرے تفصیل سے روشنی ڈالی جائے گی۔

ذوالنون مصریؒ (م۔۲۴۵ھ۔۸۵۹ء) پہلے صوفی ہیں جن سے وحدت الوجود کے خیالات منسوب کئے جاتے ہیں۔ ان کی بدولت اس تصور نے فروغ پایا اور حسین بن منصور الحلاج (م۳۰۹ھ۔۹۲۱ء) کے ہاں اس نے کمال حاصل کیا۔ منصور کے بعد محی الدین ابن العربی (م۔۶۳۸ھ۔۱۲۴۰ء) نے وحدت الوجود کو شدّ ومد کے ساتھ پیش کیا۔ فتوحات مکیہ، ترجمان الاشواق اور فصوص الحکم وغیرہ میں وجودی تصورات کو بیان کیا گیا ہے۔ اس تصور کا موئید ہونے کی وجہ سے دوسرے مذاہب کے متعلق جو ان کا طرز عمل تھا وہ ان اشعار سے نمایاں ہے جن کا ترجمہ یہاں پیش کیا جاتا ہے۔

آج سے پہلے میرا یہ حال تھا کہ جس ساتھی کا دین مجھ سے نہ ملتا میں اس کا انکار کرتا اور اسے اجنبی سمجھتا۔ لیکن اب میرا دل ہر صورت کو قبول کرتا ہے۔ وہ اب ایک چراگاہ بن گیا ہے۔ غزالوں کی۔ اور دیر ہے راہبوں کا، اور آتشکدہ ہے آتش پرستوں کیلئے، اور کعبہ ہے حاجیوں کیلئے، اور الواح ہے تورات کی اور صحیفہ ہے قرآن کا۔

میں اب مذہب عشق کا پرستار ہوں، عشق کا قافلہ جدھر چاہے مجھے لے جائے، میرا دین بھی عشق ہے، میرا ایمان بھی عشق ہے۔[1]

۱۔ شیخ محمد اکرام، رودِ کوثر، مطبوعہ لاہور۔ ۱۹۵۸، ص۔۲۶۳۔۲۶۴

محی الدین ابن عربی کے بعد عبدالکریم جیلی نے اس مسلک کی خوب اشاعت کی اور انسان کامل کا تصور پیش کیا۔ تصور وحت الوجود سے قریب تمام سلاسل طریقت متاثر ہوئے ۔ چنانچہ سلسلہ قادریہ میں صدرالدین قونوی، اور عبدالکریم جیلی، کبرویہ میں جلال الدین رومی ، شمس تبریز، سہروردیہ میں فرید الدین عطار، چشتیہ میں محمد گیسو دراز، جعفر مکی، نقشبندیہ میں خواجہ عبید اللہ احرار، عبدالرحمٰن جامی، عبدالغفور لاری[1] وغیرہم۔

شیخ احمد سرہندی حضرت مجدد الف ثانی اور ان کے مرشد خواجہ باقی باللہ کا بھی ابتداء میں یہی مسلک تھا[2]۔ لیکن آخر میں وحدت الشہود کے قائل ہو گئے۔ چنانچہ ایک مکتوب میں تحریر فرماتے ہیں۔

اچانک اللہ کی عنایت بے غایت پردۂ غیب سے ظاہر ہوئی اور بے چونی و بیچگونگی کا پردہ اٹھایا گیا۔ علوم سابق جو اتحاد و وحدت کی خبر دیتے تھے۔ تنزل پذیر ہونے لگے۔ اور قرب و معیت ذاتیہ اور احاطہ و سریان جو اس مقام پر ظاہر ہوا تھا، مخفی ہو گیا یہ بات یقینی طور پر معلوم ہو گئی کہ صانع کو اس عالم سے مذکورہ نسبتوں سے کوئی نسبت بھی نہیں ہے۔۔۔۔ اور اگرچہ عالم مرایائے کمالات صفاتی اور مجالی ظہورات آسمانی ہے۔ لیکن مظہر، عین ظاہر نہیں ہے اور ظل، عین اصل نہیں ہے۔ جیسا کہ اہل توحید وجودی کا مذہب ہے۔[3]

۱۔ محمد نذیر عرشی: مفتاح العلوم، مطبوعہ لاہور، ۱۳۴۴ھ، جلد اول۔ ص ۴۵

۲۔ محمد معصوم، مکتوبات معصومی (خلاصہ اردو) مطبوعہ لکھنو، ۱۹۶۰ء ص۔ ۶۔ ۹۳

۳۔ احمد سرہندی۔ مکتوبات شریف، جلد اول، مطبوعہ امرتسر، ۱۳۳۳ھ۔ ص ۸۳۔ ۸۴

شیخ احمد سرہندی حضرت مجدد نے وحدت الوجود کو "علم الیقین" کے قبیل سے کہا ہے اور وحدت الشہود کو "عین الیقین" کے قبیل سے۔ چنانچہ تحریر فرماتے ہیں۔

جو توحید اس جماعت گرامی کی راہ میں آئی ہے۔ دو قسم کی ہے توحید وجودی اور توحید شہودی ایک دیکھنا ہے۔ یعنی یہ کہ سالک کا مشہود سوائے ایک کے اور کوئی نہ ہو۔ اور توحید وجودی ایک موجود جاننا ہے اور اس کے غیر کو معدوم سمجھنا۔ اور باوجود عدمیت کے اس کے مجالی و مظاہر کو ایک خیال کرنا پس توحید وجودی "علم الیقین" کے قبیل سے ہے۔ اور توحید شہودی "عین الیقین" کے قبیل سے۔[1]

غالبؔ کا یہ شعر نظریہ توحید وجودی کا ترجمان ہے

ہاں کھائیو مت فریب ہستی
ہر چند کہیں کہ ہے، نہیں ہے

لیکن اقبال کا یہ شعر نظریۂ توحید شہودی کا ترجمان ہے

اک تو ہے کہ حق ہے اس جہاں میں
باقی ہے نمود سیمیائی

حضرت مجدد بھی معرفت نفس اور معرفت ذات پر زور دیتے ہیں کیونکہ ان کے نزدیک منزل فنا سے اوپر بھی ایک منزل ہے جہاں ابن العربی نہیں پہنچے۔ اس منزل پر سالک کو یہ پتہ چلتا ہے کہ خدا کو محض وجدان کے ذریعے نہیں پہچانا

۱۔ احمد سرہندی۔ مکتوبات شریف، جلد اول، مطبوعہ امرتسر، ۱۳۳۳ھ۔ ص ۸۳۔۸۴

جا سکتا۔ اس لئے انسان کو وحی اور علوم دینیہ کی قدر و منزلت کرنی چاہئے جس کی بنیاد تمام تر وحی پر ہے۔ دوسرے لفظوں میں یوں کہئے کہ شریعت کی قدر و منزلت کرنی چاہئے۔

حضرت مجدد آگے چل کر واضح کرتے ہیں کہ

''دنیا اور خدا میں وہی رشتہ ہے جو خالق و مخلوق میں ہوتا ہے۔ اتحاد وحلول کی تمام تقریریں، الحاد ہیں جو سالک کی باطنی، غلط فہمی سے پیدا ہوتی ہیں۔

اقبال بھی اتحاد وحلول کے قائل نہیں۔ اسی لئے وہ ''خودی'' پر زور دیتے ہیں اور ''وحی'' کو معمارِ سیرت سمجھتے ہیں۔ جس طرح حضرت مجدد سرہندی نے ''وحی'' کی اہمیت پر زور دیا ہے۔ اقبال نے بھی اس پر شدت کے ساتھ زور دیا ہے۔ چنانچہ ضربِ کلیم میں کہتے ہیں۔

عقل بے مایہ امامت کی سزاوار نہیں
راہ بر ہو ظن و تخمیں تو زبوں کارِ حیات
فکر بے نور ترا جذب عمل بے بنیاد
سخت مشکل ہے کہ روشن ہو شب تار حیات
خوب و ناخوب عمل کی ہو گرہ وا کیوں کر
گر حیات آپ نہ ہو شارح اسرار حیات

اقبال کے نزدیک بغیر وحی کے حلال و حرام اور خوب و ناخوب کی تمیز

ناممکن ہے اور بغیر اس تمیز کے زندگی، زندگی ہی نہیں، تمام ترقیات کا دار و مدار اسی امتیاز پر ہے۔ عقل پر بھروسہ کیا جائے تو وہ خود تہی دست ہے۔ ہاں زندگی ہی جب خود اسرار حیات واشگاف نہ کر دے۔ مشکلیں آسان نہیں ہو سکتیں، اس لئے ''وحی'' کی سخت ضرورت ہے، اور پھر شریعت کی بھی کہ اس کا مدار وحی پر ہے۔ یہ حضرت مجدد کا نظریہ ہے اور یہی اقبال کا، اسی لئے اقبال کو ان کا تصوف پسند ہے جس کی اصل حجازی ہے۔ خلیفہ عبدالحکیم مرحوم لکھتے ہیں۔

''وہ رومی کا مرید ہے لیکن محی الدین ابن عربی کا مخالف ہے جس کی کتاب فصوص الحکم میں اس کو توحید سے زیادہ الحاد نظر آتا ہے۔ وہ بڑی عقیدت سے مجدد الف ثانیؒ کے تصوف کا قائل ہے جس نے تصوف کو دوبارہ شریعت اسلامی سے ہم آغوش کرنے کی کوشش کی۔[۱]

وجودیت، ظلّیت، عبدیت

مشائخ طریقت کو حضرت مجدد الف ثانی نے تین گروہوں میں تقسیم کیا ہے جن کی تفصیل خود موصوف کے الفاظ میں یہ ہے۔

۱۔ طائفہ اولی قائل اند آنکہ عالم بایجاد حق سبحانہ، در خارج موجود است و ہر چہ در دست از اوصاف و کمال ہمہ بایجاد حق است سبحانہ۔ و خود را شیح بیش نمی دانند بلکہ شیحیت ہم از دست عز شانہ، در بحر نیستی چناں گم می

۱۔ خلیفہ عبدالحکیم۔ فکر اقبال۔ مطبوعہ لاہور، ص ۴۴۶

کردند کہ نہ از عالم خبر دارند و نہ از خود۔

۲۔ طائفہ دیگر عالم را ظل حق سبحانہ، می دانند، اما قائل اند بآنکہ عالم در خارج موجودست، لیکن بطریق ظلیت نہ بطریق اصالت، و وجود ایںہا قائم وجود حق است سبحانہ، کقیام الظل بالاصل

۳۔ طائفہ ثالث قائل اند بوحدت وجود یعنی در خارج یک موجودست و بس، و آں ذات حق است سبحانہ۔ و عالم را در خارج اصلاً تحققی نیست، ثبوت علمی دارند می گویند الاعیان ماشمت رائحة الوجود [1]

گویا طائفہ اولیٰ، عبدیت کا قائل ہے۔ طائفہ ثانی ''ظلیت'' کا اور طائفہ ثالث [''وجودیت'' کا۔ حضرت مجدد نے ان تین گروہوں کو بیان کرکے ان پر تبصرہ بھی فرمایا ہے۔ چنانچہ طائفہ ثالث کے متعلق فرماتے ہیں۔

ہر چند ایں طائفہ واصل و کامل اند۔۔۔۔ اما خلق را سخنان ایںہا بضلالت والحاد رہنمائی کردو بزندقہ رسانید [2]

طائفہ ثانی کیلئے فرماتے ہیں

وطائفہ ثانیہ ہر چند ایں مراتب راہم از مبدا جدا دیدند و بکلمہ ''لا'' ور آوردہ نفی آں نمودند اما بواسطہ ظلیت و اصافیت یک چیزے از بقایائے وجود ایں ہا

۱۔ شیخ احمد، مکتوبات شریف جلد اول، مکتوب نمبر ۱۶۰، ص ۳۶۔۳۷

۲۔ مکاتیب اقبال۔ جلد اول، مکتوب نمبر ۱۶۰ ص ۳۸۔۳۹

ثابت ماند چہ رتبہ ظل را با صل رشتہ تعلق بسیار قوی است۔ ایں نسبت از نظر شان محو شان۔[1]

طائفہ اولیٰ کیلئے فرماتے ہیں

"طائفہ اولیٰ اکمل داتم اند واسلم واوفق بکتاب وسنت[2]

پھر فرماتے ہیں

اما طائفہ اولیٰ بواسطہ کمال مناسبت ومتابعت حضرت رسالت خاتمیۃ علیہ من الصلوات اتمھا ومن التحیات اکملھا جمیع مراتب ممکن را از واجب جدا ساختند وہمہ راتحت کلمہ "لا" درآوردہ نفی نمودند وممکن را بواجب ہیچ مناسبتے ندیدند و ہیچ نسبت را بایں اثبات نکردند وخود را غیر از عبد مخلوق غیر مقدور نہ شناختند واورا عزشانہ، خالق ومولائے خود دانستند، خود را مولا دانستن ویا ظل او انگاشتن بریں بزرگواراں بسیار گراں ودشواری آید ماللتراب ورب الارباب۔[3]

آگے چل کر فرماتے ہیں

ایں طائفہ علیہ را از مقام عبدیت کہ نہایت جمیع مقامات ولایت ست بہرۂ تمام ست وکدام ولیل بر صحت حال ایں برگزیدگان ازیں تمام تر است کہ تمام کشف ایشاں موافق کتاب وسنت وظاہر شریعت است وسرموئے از ظاہر شریعت مخالفت بر۔نہارا ہ نیافتہ است۔[4]

۱۔ مکاتیب اقبال۔ جلد اول، مکتوب نمبر ۱۶۰ ص ۳۸ نمبر ۷۶

۲۔ مکاتیب اقبال۔ جلد اول، مکتوب نمبر ۱۶۰ ص ۳۸ نمبر ۷۷

۳۔ مکاتیب اقبال۔ جلد اول، مکتوب نمبر ۱۶۰ ص ۳۹

۴۔ مکاتیب اقبال۔ جلد اول، مکتوب نمبر ۱۶۰ ص ۳۹

متصوفہ کے مندرجہ بالا گروہوں کی تقسیم اوران پر تبصرے کے بعد اپنے ارتقائے سلوک کا حال تحریر فرماتے ہیں کہ مقام وجودیت سے ترقی کر کے مقام ظلیت پر پہنچے پھر وہاں سے ترقی کر کے مقام عبدیت پر سرفراز ہوئے۔ چنانچہ فرماتے ہیں۔

۱۔ اول معتقد توحید (وجودی) بود۔ از زمان صبی علم ایں توحید واشت و بیقین پیوستہ بود ہر چند حال نداشت وچوں دریں راہ درآمد اول راہِ توحید منکشف شد و مدتے در مراتب ایں مقام جولاں نمود۔

۲۔ بعد از مدتے نسبت دیگر بریں درویش غلبہ آورد۔ در غلبہ آن در توحید توقف نمود اما این توقف بحسن ظن بود نہ بہ انکار، مدتے متوقف بود، آخر الامر کار بانکار انجامید ونمودند کہ این پایہ پایان است رخت مقام ظلیت برد۔ اما درین انکار بے اختیار بود ونمی خواست کہ از آن مقام برآید بواسطہ آن کہ مشائخ عظام بآن مقام اقامت داردن وچوں بمقام ظلیت رسید وخود را و عالم راظل یافت، چناں کہ طائفہ ثانیہ بآں قائلند، آرزوئے آن شد کہ کاشکے ازین مقام نبرند کہ کمال در وحدت وجودی دانست وایں مقام فی الجملہ باد مناسبت دارد۔

۳۔ اتفاقاً از کمال عنایت وغریب نوازی ازآں مقام ہم بالا بردند و بمقام عبدیت رسانیدند، ایں زماں کمال ایں مقام درنظر آمد وعلوآں واضح گشت، واز مقامات گزشتہ تائب ومستغفر شد[1]

۱۔ مکاتیب اقبال۔ جلد اول، مکتوب نمبر ۱۶۰ ص ۳۹، ۴۰

اقبال نے اسی مقام کیلئے تو کہا ہے

مقام بندگی دے کر نہ لوں شانِ خداوندی

ڈاکٹر برہان احمد فاروقی نے بھی حضرت مجدّد کے ارتقائے سلوک کے ان مدارج کا ذکر کیا ہے۔ وہ لکھتے ہیں

ارتقائے سلوک میں تین مدارج ہیں یعنی وجودیت، ظلیت اور عبدیت پہلے مقام پر انہیں وحدت الوجود کا کشف حاصل ہوتا ہے۔ اس کے بعد وہ مقام ظلیت پر پہنچتے ہیں۔ یہ ایک درمیانی منزل ہے، یہاں ان پر منکشف ہوتا ہے کہ عالم کا اپنا وجود علیحدہ ہے اگرچہ یہ صرف ظل یا عکس یا ایک پرتو ہے حقیقت کا۔ اللہ اصل ہے۔ یہاں ایک ادراک اثنیت کا پیدا ہو جاتا ہے۔ اس مقام سے گزرنے میں ان میں تامل تھا۔ اسی اثناء میں بہر کیف انہیں اس مقام سے عروج ہوتا ہے۔ اور وہ مقام عبدیت پر فائز ہو جاتے ہیں۔ جو اعلیٰ ترین مقام ہے۔ عبدیت پر پہنچ کر عالم اور خدا کی اثنیت ان پر اظہر من الشمس ہو جاتی ہے!۔

جیسا کی عرض کیا گیا ہے علامہ کا نظریۂ "خودی" حضرت مجدد کے "تصور عبدیت" پر مبنی ہے۔ ابوسعید نورالدین نے اقبال کے تصور خودی کے مآخذ پر بحث کرتے ہوئے ان چار عناصر کا ذکر کیا ہے۔

۱۔ قرآن مجید

۲۔ حدیث پاک

۱۔ برہان احمد فاروقی، حضرت امام ربانی مجدّد الف ثانی کا نظریۂ توحید، مطبوعہ لاہور، ۱۹۴۷ء، ص۔ ۸۹۔ ۹۰

۳۔ مولانا رومؒ

۴۔ مجدد الف ثانی کا نظریۂ عبودیت

اس کے بعد لکھا ہے۔

حضرت مجددؒ الف ثانی کے اس نظریۂ عبدیت سے انسانی خودی کا پورا پورا ثبوت ملتا ہے۔ اقبال ان کے اس نظریہ سے متاثر ہوئے، اسی تاثر کی بناء پر وہ ان کی طرف اشارہ کر کے خدا سے التجا کرتے ہیں

تین سو سال سے ہیں ہند کے میخانے بند
اب مناسب ہے ترا فیض ہو عام اے ساقی

اسلام سے پہلے بھی توحید کا تصور کسی نہ کسی شکل میں موجود تھا۔ علماء اور فلاسفہ کا خیال ہے کہ انسان ارتقائی منازل طے کرتے ہوئے تکثیر یعنی کثرت پرستی سے تثلیث تک پہنچا اور پھر تثلیث سے ثنویت تک اور آخر میں ثنویت سے توحید تک اس کی رسائی ہوئی۔ اس کے برعکس ادیانِ عالم کا دعویٰ ہے کہ انسان نے ابتداء ہی سے ایک خدا کو پکارا اور وقتاً فوقتاً خدا کے پیغمبروں نے اس عقیدہ کی تعلیم وتجدید کیلئے اس کو ابھارا۔ لیکن مرور ایام کے ساتھ انسان کی نفس پرستی، غفلت شعاری اور انقلاب زمانہ سے یہ عقیدہ کمزور پڑ گیا۔ یہاں تک کہ خلقِ خدا اوہام پرستی، اصنام پرستی، اجرام پرستی، مظاہر پرستی غرض جملہ ماسوی اللہ میں مبتلا ہوگئی۔ عرب کے کفار ومشرکین اگرچہ اللہ ہی کو زمین وآسمان کا پیدا کرنے والا

سمجھتے تھے۔ لیکن ظاہراً مختلف معبودوں کی پرستش میں گرفتار تھے۔ توحید کا تصور اگر کہیں کہیں موجود بھی تھا، ناقص و نامکمل صورت میں تھا۔ خواص اس کی حقیقت سے کس قدر واقف تو تھے، مگر دنیا کے بے شمار عوام توحید کے تجسیمی تصور یعنی خدا کے وجود جسمی کے قائل تھے۔ پیغمبر اسلام ﷺ نے دنیا کو خالص توحید کا پیغام سنایا اور اللہ تعالیٰ کے تنزیہی وجود پر زور دیا۔ چنانچہ اپنی دعوت کا آغاز آپ نے اس جملے سے کیا۔ یا ایھا الناس قولو لاالٰہ الا اللہ تفلحو (اے لوگو! کہو کہ اللہ کے سوا کوئی لایق عبادت نہیں، کامیاب ہوجاؤ گے) اس کو توحید مطلق کہتے ہیں۔ یعنی خدا ہی (جو ذاتِ واحد ہے) معبود، حاجت روا اور مشکل کشا ہے۔ وہی سب کا سب ہے اور تمام عیوب و نقائص سے منزہ اور پاک ہے۔ اس کی بے شمار صفات اس کے اسمائے حسنٰی سے ظاہر ہیں۔ وہ حی القیوم ہے، رحمان و رحیم ہے، ذوالجلال والاکرام ہے، واحد القہار ہے، علیم و خبیر ہے، سمیع و بصیر ہے، کہاں تک کوئی اس کی صفات گن سکے۔ لاتدرکہ الابصار و ھو یدرک الابصار۔ (نگاہیں اس کا احاطہ نہیں کرسکتیں وہ نگاہوں پر محیط ہے) توحید کا یہ قرآنی تصور نہایت جاندار، خالص اور مکمل ہے، جس کا اعتراف غیر مسلموں نے بھی کیا ہے۔ اسلام کے اس بنیادی عقیدہ ''توحید مطلق'' نے تمام عالم میں ایک انقلاب برپا کردیا۔ اس کے دور رس نتائج مرتب ہوئے اور موجودہ عہد میں بھی مرتب ہوتے دکھائی دے رہے ہیں۔ یہ عقیدہ کمزور ہو تو بے شمار خرابیاں پیدا ہوتی ہیں۔ مسلمانوں کی موجودہ موت و حیات کی کشمکش سے ظاہر ہے کہ توحید کے

ارتقائی نظریہ کے مقابلے میں جس کا ذکر شروع میں کیا گیا ہے، مذہب کا نظریۂ توحید ہی صحیح ہے۔ پھر یہ روبہ تنزل کیونکر ہوا، اگلے صفحات میں اس نکتے سے بھی بحث کی جائے گی۔

اسلام کے صدر اول میں مسلمان توحید خالص پر کاربند تھے اور اس کے نتیجے میں غیر اللہ کی غلامی سے آزاد تھے۔ ہر عمل اور عبادت کا مقصود رضائے الٰہی تھا اور رسول اللہ ﷺ کا اسوۂ حسنہ ہمیشہ پیش نظر رہتا تھا۔ صحابہؓ، تابعین اور تبع تابعین اخلاص و ایثار کے پیکر تھے، حق و صداقت ان کا شعار تھا، تہذیب و معاشرت میں پاکیزگی اور سادگی تھی لیکن تزکیۂ نفس، علم و حکمت اور جذبۂ خدمت کے اوصاف کو درجۂ کمال پہنچا دیا تھا۔ اپنی ایمانی قوت سے میدانِ جہاد بھی دادِ شجاعت دیتا تھا۔ اللہ تعالیٰ نے ان کو دین و دنیا کی کامیابیوں سے نوازا، کیونکہ ان کی دینی اور دنیوی زندگی میں دوئی اور دورخی نہ تھی۔ ان کی پرائیویٹ اور پبلک زندگی میں کوئی تضاد نہ تھا۔ ان کے آگے حق کے مقابلے میں کفر، شرک اور نفاق کی باطل قوتیں کہاں ٹھہر سکتی تھیں۔ قرآن میں ان کا نقشہ یوں کھینچا گیا ہے۔

محمد رّسول الله ط والذین معه اشد اء علی الکفار رحمآء بینهم تراهم رکعا سجدا یبتغون فضلا من الله ورضوانا سیما هم فی وجوههم من اثر السجود ط ذالک مثلهم فی التوراة و مثلهم فی الانجیل۔

محمد اللہ کے رسول ہیں اور جو لوگ آپ کے صحبت یافتہ ہیں وہ کافروں کے مقابلے میں تیز ہیں اور آپس میں مہربان ہیں (اے مخاطب) تو ان کو دیکھے گا کہ کبھی رکوع کر رہے ہیں، کبھی سجدہ کر رہے ہیں۔ اللہ تعالیٰ کے فضل اور رضامندی کی جستجو میں لگے ہیں، یہ آثار بوجہ تاثیر سجدہ کے ان چہروں پر نمایاں ہیں۔ یہ ان کے اوصاف توریت میں ہیں اور انجیل میں۔ ا

ان کی عبادت وعبدیت کا کمال یہ تھا یہ اس کو درجۂ احسان تک پہنچا دیا اور خود محسنین کہلائے۔

یہی خالص اسلامی تصوف ہے۔ جس کی بنیاد توحید کے قرآنی تصور پر رکھی گئی ہے لیکن خلافت کے ملوکیت میں تبدیل ہونے، سلطنت کے پھیلاؤ اور دوسری اقوام سے سابقہ پیش آنے کے بعد مسلمانوں کے افکار وخیالات میں رفتہ رفتہ انقلاب آ گیا یہاں تک کہ دوسری صدی ہجری میں ''تصوف'' نمودار ہوا، اگرچہ تصوف اور صوفی کے الفاظ قرآن وحدیث میں نہیں ملتے تھے لیکن ان الفاظ کے روحانی اور اخلاقی مفاہیم کو قرآن وسنت سے ہی اخذ کیا گیا، اس کیلئے رسول اللہ ﷺ کا اسوۂ حسنہ اور صحابہؓ کا طریقہ بھی خاص طور پر مویّد تھا۔ گویا تصوف کی تحریک ''احسان'' ہی کی ایک عملی وعلمی توسیع تھی۔ شروع شروع میں فقر ورضا اور صبر وتوکل کی طرف زیادہ توجہ رہتی تھی۔ خشیت الٰہی اور خوف آخرت دلوں میں جاگزیں تھا۔ عبادات ومعاملات میں بیم ورجا کی کیفیت تھی لیکن حد سے زیادہ

ا۔ ترجمہ از مولانا اشرف علی تھانویؒ

عزلت نشینی، رہبانیت کے مشابہ ہونے لگی اور محبت الٰہی کے نشے میں آزادروی اور جوش و سرمستی کا اظہار ہونے لگا۔ اس امر میں حضرت رابعہ بصری (وفات ۱۶۰ھ) پیش پیش تھیں۔ "تصوف میں اس قسم کی آزادیٔ گفتار" غلبہ جوش و مستی محویت و استغراق کے راہ پا جانے سے کئی اہم نتائج برآمد ہوئے۔ ابھی تک تو ایمان، لیکن اب غلبۂ محبت کے اظہار میں رجائیت زور پکڑنے لگی اور سیلابِ محبت کے بہاؤ میں مستند اسلامی اعتقادات کے خلاف لب کشائی کرجانا اور نشۂ وصل خدا میں پیغمبر خدا سے اظہار بے نیازی کردینا بھی آسان ہوگیا، یہ وہ جذبۂ آزادی تھا جس نے آگے چل کر تصوف کا دروازہ بیرونی عقائد و خیالات کی درآمد کیلئے وا کردیا اور اتباع کتاب وسنت میں نمایاں کمی ہوتی چلی گئی۔[1]

یونانی فلسفہ سے تو مسلمان دوسری صدی ہجری کے شروع میں روشناس ہوگئے تھے۔ اس صدی کے آخر تک تصوف اور اس کی امتیازی خصوصیات کی خوب اشاعت ہوئی۔ معتزلہ کو عروج حاصل ہوا اور مسئلہ "خلق قرآن" بھی پیدا ہوا جس کی طرف مامون الرشید نے اپنی پوری توجہ مرکوز کردی اور حضرت امام احمد بن حنبلؒ نے اس فتنہ کے خلاف کامیاب جہاد کیا۔ ان کے ہم عصر مشہور محدث علی بن المدینی کا ارشاد ہے۔ "اللہ تعالیٰ نے اس کے غلبہ وحفاظت کا کام دو شخصوں سے لیا ہے، جن کا کوئی تیسرا ہمسر نظر نہیں آتا۔ ارتداد کے موقع پر ابوبکر

۱۔ تصوف اور اردو شاعری۔ پروفیسر سید صفی حیدر دانش، بریلی کالج
(مطبوعہ سندھ ساگر اکادمی لاہور)

صدیقؒ اور فتنۂ خلقِ قرآن کے سلسلے میں احمد بن حنبلؒ [1]

تیسری صدی ہجری میں تصوف کی بحیثیت علم وفن کے تصور کی باقاعدہ تدوین ہوئی۔ اسی دور میں صوفیانہ تصانیف کا آغاز ہوا اور تصوف کے سلسلے قائم ہوئے۔ اتنا ہی نہیں بلکہ صوفیانہ اصطلاحات بھی وضع کی گئیں اور ذکر واشغال کے نئے اصول مقرر کیے گئے۔ ذوالنونِ مصری نے وجد ومعرفت کے نظریے سے روشناس کیا، نو افلاطونیت کے تخیلات بھی، جیسا کہ ڈاکٹر نکلسن کا خیال ہے۔ انہی نے پھیلا دیے۔ بایزید بسطامی نے خود فراموشی اور فنا کے مسائل کی تعلیم دی۔ نظریہ وحدت الوجود کو پروان چڑھانے میں ان کا بھی نام لیا جاتا ہے۔ ان کے اقوال میں ایک خاص کیف ومستی اور شاعرانہ انداز کی خیال آرائی ہوتی تھی۔ یہ وہ خصوصیت ہے جسے بعد میں صوفی بزرگ اور شاعر ابوسعید بن ابی الخیر نے بہت ترقی دی۔ جنید بغدادیؒ نے بھی مسائل تصوف کو مرتب ومنضبط کیا اور ''تصوف میں جو آویزش چلی آرہی تھی اس کو یہ کہہ کر دور کیا کہ ''شریعت وطریقت دو علیحدہ راہیں نہیں بلکہ ایک ہی تعلیم کے دو رخ ہیں [2]۔

چوتھی صدی ہجری میں حسین بن منصور نے بڑے ذوق وشوق اور شدومد کے ساتھ وحدت الوجود کا نغمہ چھیڑا، یہاں تک کہ ''انا الحق'' کہا۔ ان کو اپنے

ا۔ تاریخ دعوت وعزیمت حصہ اول ص ۱۰۱ مولانا ابوالحسن علی ندوی
۲۔ تصوف اور اردو شاعری سید صفی حید دانش

عقائد کی پاداش میں پہلے دردناک اذیتیں اٹھانا پڑیں، اور بالآخر ۳۰۹ھ میں انہیں سولی پر چڑھایا گیا۔ علماء کو ان کے متعلق اسی طرح اختلاف ہے، جس طرح شیخ سرمد کے بارے میں۔ فارسی میں صوفیانہ شاعری کا آغاز ابوسعیدہ بن ابی الخیر کی رباعیات سے ہوا اور آگے چل کر ''وحدت الوجود'' صوفیانہ شاعری کا خاص موضوع بن گیا۔ اس طرح اس مسئلہ کی گھر گھر تبلیغ ہوئی اور تقریباً سارا عالم اسلام اسی رنگ میں رنگ گیا۔ دوسری طرف معتزلہ اور قرامطہ کے افکار و خیالات اور بدعات کا بڑا زور تھا۔ اسلام کے منافی انکی تحریکوں سے عقائد میں انقلاب آ گیا۔ چنانچہ ان سب کی تردید میں امام ابو منصور جو حنفی المسلک تھے، نے کئی کتابیں لکھیں، جن میں ''تاویلات القرآن'' اپنے موضوع پر ایک جلیل القدر کتاب ہے۔ علم کلام جو اسلام کا دفاع کر رہا تھا، اب روبہ انحطاط تھا۔ اس کے برعکس فلسفۂ یونان اور باطنیت کو بڑا عروج و فروغ حاصل ہوا۔ یونان کے فلسفۂ الٰہیات اور مابعد الطبعیات کے مباحث سے مسلمان بہت مرعوب و متاثر ہوئے، حالانکہ ''الٰہیات کا یہ ذخیرہ دراصل یونانیوں کا علم الاصنام (دیومالا) تھا۔ جس کو انہوں نے بڑی چالاکی سے فلسفیانہ زبان اور علمی اصطلاحات میں منتقل کر دیا تھا۔ یہ مفروضات اور تخیلات کا ایک طلسم تھا جس کا نہ کوئی ثبوت تھا اور نہ کسی عالم میں ان کا وجود۔۔۔۔۔۔ مسلمانوں نے دیگر علوم کی طرح الٰہیات کے اس دفتر پارینہ کو بھی صحیفۂ آسمانی کی طرح قبول کر لیا۔۔۔۔۔۔ فلسفۂ یونان کو یعقوب کندی، ابو النصر فارابی اور شیخ بو علی سینا کے سے پرجوش وکیل حاصل ہوئے کہ خود

یونان میں بھی ان کی نظیر ملنی مشکل ہے۔۔۔ باطنیت کا فتنۂ فلسفہ سے بھی زیادہ خطرناک تھا۔ انہوں نے اپنا سارا زور اس تبلیغ پر صرف کیا کہ ہر لفظ کے ایک ظاہری معنی ہوتے ہیں اور ایک حقیقی اور باطنی اسی طرح قرآن وحدیث کے کچھ ظواہر ہیں اور کچھ حقائق'' اس سے اندازہ لگایا جاسکتا ہے کہ اندرونی اور بیرونی تخیلات واوہام کے سیلاب میں پانی کس قدر اونچا ہوگیا تھا۔ ان حالات میں عالم اسلام کو ایک بہت بڑے مفکر و مجتہد کی ضرورت تھی۔

علامہ امام محمد غزالیؒ (۴۵۰ھ تا ۵۰۵) نے ان سب فتنوں کے خلاف جہاد کیا۔ باطنیت کی تردید میں بہت کچھ لکھا۔ فلسفۂ یونان کا جائزہ لیکر فلسفہ ہی کے حربے سے اس پر ایسی مسلسل ضربیں لگائیں کہ آئندہ ایک صدی تک جانبر نہ ہوسکا۔ انہوں نے علم دین کے تمام شعبوں اور جملہ اخلاق وتصوف کا عمیق مطالعہ کر کے ''احیاء العلوم'' اور ''کیمیائے سعادت'' جیسی شاندار کتابیں لکھیں اور اس طرح ملت اسلامیہ میں نئی روح پھونکی۔ شریعت میں ظاہر و باطن کی معرکہ آرا بحث میں ''انہوں نے تسلیم کیا ہے کہ دین کی اصولی باتیں تو بلاشبہ ایسی ہیں کہ ان میں خفاو مجاز کی دخل اندازیاں پائی نہیں جاتیں۔ مگر ایمانیات میں فکر واذعان کے کچھ مقامات ایسے بھی ہیں کہ جن کو واشگاف طور پر بیان نہیں کیا جاسکتا۔ اس دعویٰ کی تائید میں انہوں نے قرآن اور آثار واقوال کو حسب معمول بطور شواہد کے پیش

۱۔ تاریخ دعوت وعزیمت جلد اول ۱۲۰۔۱۳۱ مولانا ابوالحسن علی ندوی۔
ادارۂ تحقیقات ونشریات سلام لکھنو

کیا ہے۔

''علم المکاشفہ ان کے نزدیک علم باطن سے تعبیر ہے۔ یہ ایک عارف کے اس قول پر یقین رکھتے ہیں کہ جس شخص کا اس میں حصہ نہیں، اس کے بارے میں سوءِ عاقبت کا اندیشہ ہے''[1]

امام غزالی نے عمر کے آخری دس سال شام میں گوشۂ تنہائی میں گزارے، تلاشِ حق میں بڑی ریاضت و مجاہدہ سے کام لیا۔ صحت مند تصوف (خالص اسلامی تصوف) اور صوفیہ کے بارے میں جو انکشاف انہوں نے کیا، بڑا اہم ہے۔ ذاتی تجربہ کی بناء پر وہ اپنی کتاب ''المنقد من الضلال'' میں لکھتے ہیں۔

''دس برس اسی حالت میں گزر گئے۔ ان تنہائیوں میں مجھے جو انکشافات ہوئے اور جو کچھ مجھے حاصل ہوا، اس کی تفصیل اور اس کا استقصاء تو ممکن نہیں، لیکن ناظرین کے نفع کیلئے اتنا ضرور کہوں گا کہ مجھے یقینی طور پر معلوم ہو گیا کہ صوفیہ ہی اللہ کے راستے کے مالک ہیں، ان کی سیرت بہترین سیرت، ان کا طریق سب سے زیادہ مستقیم، اور ان کے اخلاق سب سے زیادہ تربیت یافتہ اور صحیح ہیں اگر عقلا کی عقل، حکماء کی عقل اور شریعت کے رمز شناسوں کا علم مل کر بھی ان کی سیرت و اخلاق سے بہتر لانا چاہیں تو ممکن نہیں۔ ان کے تمام

۱۔ افکار غزالی ص ۱۰۰۔۱۱۲۔ از مولانا محمد حنیف ندوی

ظاہری و باطنی حرکات و سکنات مشکوٰۃ نبوت سے ماخوذ ہیں اور نورِ نبوت سے بڑھکر روئے زمین پر کوئی نور نہیں، جس سے روشنی حاصل کی جائے''۱

ان مکاشفات و مشاہدات سے ظاہر ہے کہ غزالی کا تصور توحید وہی تھا، جو قرآن و حدیث پر مبنی ہے، یعنی توحید خالص، اسی پر ان کے شہرۂ آفاق معاصر، جو ان سے ۲۷ سال چھوٹے تھے۔ شیخ عبدالقادر جیلانیؒ نے بہت زور دیا، انہوں نے درس و تدریس مواعظ حسنہ اور استقامت و تحقیق سے خواص و عوام میں مردہ دلوں کی مسیحائی کی۔ ''اللہ تعالیٰ نے آپ کے قلب کی توجہ اور زبان کی تاثیر سے لاکھوں انسانوں کو نئی ایمانی زندگی عطا فرمائی۔ آپ کا وجود اسلام کیلئے ایک بادِ بہاری تھا، جس نے دلوں کے قبرستان میں نئی جان ڈال دی اور عالم اسلام میں ایمان و روحانیت کی ایک نئی لہر پیدا کر دی۲۔ اس کا اعتراف شیخ الاسلام عزالدین بن عبدالسلام اور علامہ ابن تیمیہ جیسے نابغاتِ روزگار علماء کو بھی ہے۔

سفرِ آخرت کے موقع پر اپنے فرزند شیخ عبدالوہاب سے تاکیداً فرمایا التوحید، التوحید، التوحید، آخر یہ کس نوعیت کی توحید تھی؟ وہی توحید کا قرآنی تصور کہ ذات و صفات و افعال میں کسی کو اللہ تعالیٰ کا شریک نہ ٹھہرایا جائے۔

غزالیؒ اور جیلانیؒ کے ان اصلاحی و تجدیدی کارناموں کے باوجود صوفیہ کا ایک طبقہ ''وحدت الوجود'' ہی پر کاربند رہا۔ چنانچہ شیخ محی الدین ابن عربی نے

۱۔ تاریخ دعوت و عزیمت جلد اول ص ۱۳۷، مولانا سید ابوالحسن علی ندوی
۲۔ تاریخ دعوت و عزیمت جلد اول ص ۱۳۷ مولانا سید ابوالحسن علی ندوی

جنہیں شیخ اکبر بھی کہا جاتا ہے، مسئلہ وحدت الوجود کو فلسفیانہ اور استدلالی رنگ میں اپنی پوری دماغی قابلیت کے ساتھ پیش کیا۔" ان کے بعد عبدالکریم جیلی نے تصوف میں خاص سرمایۂ فکر کا اضافہ کیا۔ ان کی کتاب "انسانِ کامل" تصنیفات تصوف میں خاص اہمیت رکھتی ہے"[1]

آیئے اب اصل مسئلہ کی طرف توجہ مرکوز کرتے ہوئے یہ معلوم کرنے کی کوشش کریں کہ وحدت الوجود ہے کیا؟ جو فلسفہ اور تصوف دونوں کا دقیق ترین مسئلہ ہے۔ کتاب کے ابتدائی صفحات میں ان نظریات پر روشنی ڈالی جا چکی ہے۔ مزید وضاحت کے لئے چند اور آراء پیش کی جاتی ہیں۔ علامہ عبدالعلی لکھنوی جو شیخ اکبر کے نظریۂ وحدت الوجود کے شارح و ترجمان ہیں اپنے رسالۂ "وحدت الوجود" میں لکھتے ہیں۔ (چند اقتباسات ملاحظہ ہوں)

"اللہ تعالیٰ کے سوا جو کچھ ہے وہ عالم شیونات و تعینات ہے، تمام شیونات اس کے مظاہر ہیں اور وہ ان میں ظاہر و ساری ہے، اس کی سرایت وہ نہیں جس کے حلولی قائل ہیں۔ بلکہ یہ سریان مثل اس سریان کے ہے جو کہ گنتی کے تعداد میں ایک کی ہے، گنتی کے تمام اعداد بجز اکائیوں کے سوا اور کچھ نہیں۔ عالم میں ایک ہی عین یعنی ایک ہی ذات کا ظہور ہے، کثرت میں وہی ظاہر ہے۔ اپنی ذات سے کثرت کا وجود نہیں۔ اللہ کی پاک ذات کے وجود سے اس کا ظہور

۱۔ اردو شاعری میں تصوف۔ سید صفی حیدر دانش

ہوا ہے۔ اللہ ہی کی ذات اس کثرت میں ظاہر ہے۔ اللہ ہی اول ہے۔ اللہ ہی آخر ہے۔ اللہ ہی ظاہر ہے، اللہ ہی باطن ہے۔ اللہ ان کے شریک بنانے سے پاک ہے۔"

"اللہ تعالیٰ کے نام بغیر کسی مظہر کے ظاہر نہیں ہوتے، وہ مبارک نام چاہے تنزیہی ہوں، چاہے تشبیہی، اب جبکہ اسماء مظاہر پر موقوف ہوئے اور بغیر مظاہر کے ان کا کمال متصور ہی نہیں ہوسکتا، تو اللہ تعالیٰ نے اعیانِ عالم کا موجود کیا، تاکہ وہ اعیان اس کے مظاہر ہوں اور اس کے اسماء کا کمال پوری طرح ظاہر ہو۔

اللہ تعالیٰ اپنے ذاتی کمال میں قطعاً غنی ہے، لیکن اسمائی کمال کے مرتبہ میں عالم کے وجود خارجی سے غنی نہیں ہے۔ حافظ شیرازی کہتے ہیں۔

سایۂ شوق گر افتادہ ہر عاشق چہ شد
ما بہ او محتاج بودیم او بہ ما مشتاق بود

یعنی اگر معشوق کا سایہ اور پرتو عاشق پر پڑ گیا تو کیا بات ہوئی، ہم — اس کے محتاج تھے اور وہ ہمارا مشتاق تھا۔ یہ بیان اس حدیث قدسی سے ثابت ہے۔ کنت کنزاً مخفیاً فاجبت ان اعرف فخلقت الخلق میں ایک مخفی خزانہ تھا، میں نے چاہا کہ میں پہچان لیا جاؤں، لہذا خلق کو میں نے پیدا کیا تا کہ میرا ظہور ہو اور مخلوقات مظہر

ہو میرا اور میرے اسماء کا۔"

"جو دو وجود کا قائل ہوا کہ ایک اللہ کا وجود ہے۔ اور ایک ممکن کا تو وہ شرک کر رہا ہے اور اس کا یہ شرک، شرک خفی ہے اور جو شخص صرف ایک وجود کا قائل ہوا اور اس نے کہا کہ وجود صرف اللہ ہی کا ہے، اس کے سوا جو کچھ ہے، وہ اس کے مظاہر ہیں اور مظاہر کی کثرت اس کی وحدت کے منافی نہیں، تو یہ شخص موحد ہے۔

"تم حق کے عین نہیں ہو، کیونکہ حق تعالیٰ وجود مطلق ہے اور تم مقید اور متعین ہو، اور متعین کسی طرح بھی عینِ مطلق نہیں ہو سکتا ہے۔ ہاں تم اپنی حقیقت سے عینِ حق ہو، حق تعالیٰ تم میں متعین ہوا ہے، تم اللہ کو عین موجودات میں تعین کی قید سے آزاد اور تعین کی قید سے مقید پا رہے ہو، یعنی اللہ تعالیٰ کو متعین میں ظاہر دیکھ رہے ہو۔ لاموجود و لاالٰہ الا اللہ۔ اللہ کے سوا نہ کوئی موجود ہے اور نہ کوئی معبود ہے۔"[1]

ان الفاظ سے ظاہر ہے کہ اس مسئلہ اور اس سے متعلق دیگر مسائل کو ایسی سینکڑوں اصطلاحات کے فہم کے بغیر علمی طور پر ادراک نہیں کیا جا سکتا۔ اسلئے افہام و تفہیم کے لئے مختلف مثالوں اور تعبیرات سے کام لیا گیا ہے۔

ا۔ "کائنات میں کوئی شئے مفرد نہیں ہے اور نہ کسی مفرد شئے کا تصور انسانی

ا۔ رسالہ وحدت الوجود۔ ص ۲۹ تا ۵۶۔ علامہ عبدالعلی انصاری لکھنوی مترجمہ مولانا شاہ زید ابوالحسن فاروقی، شائع کردہ ندوۃ المصنفین

ذہن میں پیدا ہوسکتا ہے۔ اس لئے ذاتِ حق تعالیٰ اشیائے کائنات کی مثل ہوتی تو اشیاء کی طرح ہمارے دائرہ تصور میں آجاتی۔ وہ حقیقت مجردہ ہے۔ اس لئے ہمارے عقل وفہم اور قیاس وگماں سے بالاتر ہے۔۔۔۔ اور سچ تو یہ ہے کہ جب تک جزئیات کو کل میں محو نہ کیا جائے ہمیں کسی شئے کا علم ہی نہیں ہوسکتا۔ اس لئے حکماء ہمیشہ جزئیات میں کُل کی تلاش کرتے ہیں۔ جہاں تک محسوساتِ آفاقی و ذہنی کا تعلق ہے۔ حکماء کی تحقیق باطل نہیں، لیکن اہل تصوف وہ بات کہتے ہیں جو اس سے اعلیٰ وارفع ہے''[1]

۲۔ حضرات صوفیہ کے نزدیک توحید کے یہ معنی ہیں کہ خدا کے سوا اور کوئی چیز عالم میں موجود نہیں، یا یہ کہ جو کچھ موجود ہے سب خدا ہی ہے، اسی کو ''ہمہ اوست'' کہتے ہیں۔ یہ مسئلہ اگرچہ تصوف کا اصولِ موضوعہ ہے لیکن اس کی تعبیر اسقدر نازک ہے کہ ذرا سا بھی انحراف ہو تو یہ مسئلہ الحاد سے مل جاتا ہے۔

صوفیہ اور اہل ظاہر (علمائے شریعت) کا پہلا مابہ الاختلاف یہ ہے کہ اہل ظاہر کے نزدیک خدا سلسلۂ کائنات سے بالکل الگ ایک جداگانہ ذات ہے، صوفیہ کے نزدیک خدا سلسلہ کائنات سے الگ نہیں۔ اس قدر تمام صوفیہ کے نزدیک مسلّم ہے لیکن اس کی تعبیر میں اختلاف ہے، ایک فرقہ کے نزدیک خدا وجود مطلق اور ہستی مطلق کا نام ہے، یہ وجود جب تشخصات اور تعینات کی صورت میں جلوہ گر ہوتا ہے تو ممکنات کے اقسام پیدا ہوجاتے ہیں۔

۱۔ علم تصوف۔ خواجہ عباد اللہ اختر (ادارۂ ثقافت اسلامیہ لاہور)

دوسرے فرقہ نے وحدت الوجود کے یہ معنی قرار دئے ہیں کہ مثلاً آدمی کا جو سایہ پڑتا ہے وہ اگرچہ بظاہر ایک جدا چیز معلوم ہوتا ہے لیکن واقع میں اس کا کوئی وجود نہیں۔ جو کچھ ہے آدمی ہی ہے۔ اس طرح اصل میں ذاتِ باری موجود ہے۔ ممکنات جس قدر موجود ہیں، سب اسی کے اظلال اور پرتو ہیں، اس کو توحید شہودی کہتے ہیں''۔[1]

۳۔ خدا وجود مطلق ہے۔ یہی وجود متعدی ہو جاتا ہے، یعنی مختلف صورتیں اختیار کرتا ہے اور مختلف نام سے پکارا جاتا ہے۔ تمام عالم اور موجودات عالم اسی وجود مطلق کے تشخصات ہیں۔ اسی بناء پر فرید الدین عطار فرماتے ہیں۔

''التوحید اسقاط الاضافات۔

آب در بحر بیکراں آب است
ور کنی در سبو ہماں آب است[2]

ترجمہ: پانی بے پناہ سمندر میں پانی ہی ہے اور یہی پانی اگر مٹکے میں رکھا جائے تب بھی پانی ہی ہے۔

۴۔ بالفاظِ دیگر'' کائنات کا وجود وہمی ہے یا اعتباری، حقیقی وجود صرف حق تعالیٰ کا ہے۔۔۔۔۔۔

(ا) ایک عامی (جو نہ فلسفی ہو نہ سائینسدان) سے دریافت کیا جائے کہ پانی کا

۱۔ سوانح مولانا روم۔ ص ۱۶۰۔۱۶۱ علامہ شبلی نعمانی
۲۔ شعر العجم (جلد پنجم) ص ۱۴۷۔۱۵۰ علامہ شبلی نعمانی

وجود کیسا ہے؟ حقیقی یا اعتباری؟ تو وہ یہی کہے گا کہ پانی کا وجود حقیقی ہے۔ یعنی پانی در حقیقت موجود ہے، یا پانی مستقل بالذات شئے ہے وغیرہ۔ مطلب یہ نکلا کہ اسے اس بات کا بالکل یقین ہے کہ پانی ''حقیقی شئے'' ہے۔

(ب) لیکن کیا ایک سائینسدان کی نظر میں بھی پانی حقیقی ہے؟ ہرگز نہیں، وہ کہتا ہے کہ پانی کی حقیقت دو گیسیں ہیں جن کو آکسیجن اور ہائیڈروجن کہتے ہیں، یعنی جب انسان کے علم میں اضافہ ہوا تو پانی کی حقیقت پانی نہیں رہی بلکہ کچھ اور نکل آئی۔ غرض سائینسدان کی نظر میں پانی کا وجود اعتباری ہے حقیقی وجود تو O اور H_2 کا ہے۔

(ج) اب اگر ایک ماہر فن سے پوچھا جائے کہ آکسیجن اور ہائیڈروجن کا وجود حقیقی ہے؟ وہ کہے گا نہیں۔ حقیقی وجود تو الیکٹران اور پروٹان کا ہے۔

(د) ایک اور نظریہ یہ ہے کہ حقیقی وجود صرف توانائی کا ہے کیونکہ مادہ تو خود توانائی ہی کی ایک کثیف شکل ہے۔

(ہ) خلاصہ کلام یہ کہ سائینسدان کے نزدیک در حقیقت کائنات میں صرف توانائی موجود ہے۔ اشیاء کا وجود اعتباری ہے۔

(ہ) اب صوفی آتا ہے اور صوفی کہتا ہے۔ یہاں کیوں رک گئے؟ آگے کیوں نہیں چلتے؟ حقیقی شئے صرف اسمائے الٰہیہ ہیں۔ یہ کائنات انہی اسماء کا ''ظل'' ہے۔

(ر) شیخ اکبرؒ نے بات کو انتہا تک پہنچا دیا۔ انہوں نے صاف لفظوں میں یہ کہا کہ

حقیقی شئے صرف ''ذات حق'' ہے۔

اس تفصیل سے یہ معلوم ہوا کہ علم وعرفان میں جس قدر ترقی ہوتی جاتی ہے۔ پردے ہٹتے جاتے ہیں اور نئی حقیقتیں سامنے آجاتی ہیں۔

۵۔ وحدت الوجود کی تعبیر بذریعہ الفاظ نہایت دشوار ہے۔ اسی لئے اصطلاحات اور استعارات کے پردوں میں صوفیہ نے اس کو چھپایا، کیونکہ؟ ذرا سی بے احتیاطی سے انسان اسلام سے خارج ہوکر کفر میں داخل ہوجاتا ہے۔ قرآن نے بھی اس حقیقت کو واشگاف الفاظ میں بیان نہیں کیا بلکہ اشارات پر اکتفا کیا۔ مثلاً الله نور السموات والارض۔ اللہ ہی آسمانوں اور زمینوں کا نور ہے۔ یاھوا لاول والآخر والظاهر والباطن۔ وہی اول ہے، وہی آخر ہے، وہی ظاہر ہے، وہی باطن۔ یعنی اول وآخر ہونے کے علاوہ وہی ہر شئے کا ظاہر بھی ہے اور باطن بھی، تو پھر اس کے سوا کائنات میں کون؟ یہی وحدت الوجود ہے۔ حق تعالیٰ کے سوا اس کائنات میں کوئی موجود نہیں ہے۔

ہر شئے کے دو پہلو ہوسکتے ہیں۔ ظاہر اور باطن۔ ظاہر مشہود ہے اور باطن نامشہود۔ کائنات کے بھی جو اشیاء کا مجموعہ ہے یہ دو پہلو ہیں۔ قرآن حکیم نے فرمایا ہے کہ کائنات کا ظاہر بھی اللہ ہے اور اس کا باطن بھی اللہ۔ تو مطلب ہوا کہ بس اللہ ہی اللہ ہے۔ غیر اللہ کا وجود نہیں ہے۔ الله نور السموات والارض۔ اللہ نور ہے (حقیقت ہے) آسمانوں کا اور زمین کا۔ اسی بات کو صوفیہ یوں ادا کرتے ہیں کہ وجود مطلق یعنی حق بشکل معلوماتِ حق (اپنی

معلومات کی شکل میں) ہر لمحہ ظاہر ہو رہا ہے۔ اسی ظہور کو کائنات کہتے ہیں۔ یعنی کائنات حق تعالیٰ کی جلوہ گری کا دوسرا نام ہے۔ بالفاظ دیگر حق تعالیٰ اپنی معلومات کی صورت میں خود نمایاں ہو رہا ہے۔ کل یوم ھو فی شان، وہ ہر وقت کسی نہ کسی کام میں رہتا ہے۔ مقصد ان تصریحات سے یہ ہے کہ صوفیہ قرآن سے ہٹ کر کوئی بات نہیں کہتے۔ صرف نصوص کی تشریح کر دیتے ہیں۔ یعنی تصوفِ اسلامی قرآن سے علیحدہ کوئی چیز نہیں ہے۔ دشواریاں یہاں سے شروع ہوتی ہیں کہ عوام وحدت الوجود اور اتحاد الوجود میں فرق نہیں کرتے۔ وحدت الوجود یہ ہے کہ کائنات کی اپنی کوئی حقیقت نہیں، یعنی یہ بذاتِ خود موجود نہیں ہے۔ یہ حق تعالیٰ کی جلوہ گری یا اس کے ظہور کا دوسرا نام ہے۔ اتحاد الوجود یہ ہے کہ پہلے کائنات کا وجود تسلیم کیا جائے۔ پھر یہ کہا جائے کہ حق تعالیٰ اس کائنات میں جلوہ گر ہے۔ مثلاً کائنات ہی کی ایک شئے، انسان کے متعلق کہا جائے کہ اس میں خدا جلوہ گر ہے۔ یہ عقیدہ سراسر غیر قرآنی ہے، کیونکہ یہ تو اتحاد ہے، یا حلول، یعنی یا تو خدا اس سے متحد ہو گیا یا اس میں حلول کر گیا۔ یہ دونوں صریحاً کفر و الحاد ہیں۔

حلول و اتحاد ایں جا محال است
کہ در وحدت دوئی عین ضلال است

(شبستری)

وحدت الوجود کے عقیدہ کی رُو سے دوئی عین گمراہی ہے۔ یعنی دوسرا کوئی موجود

ہی نہیں ہے۔

(خلاصہ وحدت الوجود از "شرح جاوید نامہ" پروفیسر یوسف سلیم چستی)

لیکن واقعہ یہ ہے جیسا کہ کئی بزرگوں نے تسلیم کیا ہے، وحدت الوجود کی حقیقت کو محض علم و عقل کے ذریعے دریافت نہیں کیا جا سکتا۔ کیونکہ یہ ایک ذوقی اور وجدانی شئے ہے۔ حال ہے قال نہیں۔ علمی طور پر اس کی مختلف تعبیریں اور افہام و تفہیم کی کوششیں مختلف انداز بیان کے سوا کچھ نہیں۔ حقیقت کی یافت نور باطن ہی سے ہو سکتی ہے۔ حق کو حق ہی کے ذریعے دیکھا جا سکتا ہے۔ مشاہد کی رسائی بھی کہاں تک ہو سکے کیونکہ اس کی بھی اپنی سرحد ہے۔ رہا مکاشفہ اس میں شیطانی اثر بھی ہو سکتا ہے اور یہ بھی علمِ شریعت کیلئے حجت یا سند نہیں ہو سکتا۔ لہذا اس راہ میں خود فریبی کا بھی خطرہ ہے۔ مرزا غالب نے یونہی نہیں کہا تھا۔

ہے غیب غیب جس کو سمجھتے ہیں ہم شہود
ہیں خواب میں ہنوز جو جاگے ہیں خواب میں

نتائج و اثرات

نظریۂ وحدت الوجود کے نتائج و اثرات کئی لحاظ سے بڑے دور رس ثابت ہوئے، چنانچہ آج بھی ان اثرات کو بعض لوگوں کی زندگی پر، جن میں خواص و عوام دونوں شامل ہیں، حاوی دیکھا جا سکتا ہے۔ "اس مسئلہ کا اثر شیخ اکبر کے زمانہ کے بعد اتنا ہمہ گیر بلکہ عالمگیر تھا کہ کہا جا سکتا ہے کہ صوفیاء، فلاسفہ، اور

شعراء میں نوے فیصد اس مسئلہ کے قائل یا اس سے مرعوب ہو کر اس کے ہم نوا بن گئے''۔ا

شیخ کی تصانیف خصوصاً ''فتوحات مکیہ'' اور ''فصوص الحکم'' کو حرز جان بنا کر ان کی بنیاد پر کتابوں کا ایک بڑا ذخیرہ وجود میں آ گیا، بلکہ ایک مدرسۂ فکر قائم ہو گیا جو مصر و شام کے علاوہ دیگر اسلامی ممالک میں بھی ذہنوں پر مسلط تھا۔ اندازہ لگایا جا سکتا ہے کہ مسلمان کتاب وسنت کے اصلی سرچشمے سے کس قدر دور ہوئے ہوں گے اور جہاد زندگی کا جو ولولہ ان میں تھا، وہ کتنا سرد پڑ چکا ہوگا۔ صوفیانہ شاعری کا بھی خاص طور یہ موضوع رہا۔ اس میں شک نہیں کہ اس نظریئے کے آب ورنگ سے شعر وادب کو بہت فروغ اور عروج حاصل ہوا لیکن اہل اسلام عموماً کاروبار زندگی کے دوسرے شعبوں سے غافل رہے۔

توحید وجودی کی غلط تعبیر کہ '' کائنات میں جو کچھ ہے سو وہی ہے'' کا نتیجہ یہ نکلا کہ بعض لوگ حرام چیزوں کے مرتکب ہو گئے۔ معاشرے میں انتشار پیدا ہو گیا۔ آوارہ قسم کی طبیعتوں کو کھل کھیلنے کا موقعہ ہاتھ آیا گویا ایک طرح کی اخلاقی انارکی پھیلنے لگی۔ شیخ الاسلام علامہ ابن تیمیہ نے جو شیخ اکبر کی وفات کے ۲۳ سال بعد پیدا ہوئے، جب ہوش سنبھالا اور عنفوان شباب میں ہی ذہنی وعلمی کمالات حاصل کئے۔ اس صورت حال پر نظر ڈال کر وحدتِ وجود پر تنقید کی۔

ا۔ تاریخ دعوت وعزیمت (جلد چہارم ص ۲۶۴۔ مولانا ابوالحسن علی ندوی

دیدوشنید واقعات کی بناء پر انہوں نے کئی باتوں کا انکشاف بھی کیا۔ بلیانی اور تلمسانی جیسے شیخ کے پیروان کے مسلک کے غالی داعیوں میں سے تھے۔

امام ابن تیمیہ اپنی کتاب ''الرد الاقوم علی فصوص الحکم'' میں لکھتے ہیں۔ ''بعض لوگوں سے کہا گیا کہ جب وجود ایک ہے تو بیوی کیوں حلال اور ماں حرام ہے؟ اس محقق نے جواب دیا کہ ہمارے نزدیک سب ایک ہیں، لیکن ان محجوبین نے (جو توحید حقیقی سے ناآشنا ہیں) کہا کہ ماں حرام ہے، ہم نے بھی کہا کہ ہاں تم ((محجوبین) پر حرام ہے''۔[1]

اسی سے قیاس کیا جاسکتا ہے کہ ان لوگوں نے کیا کچھ کیا ہوگا اور قرآن و حدیث کی کس قدر تاویل کی ہوگی۔ وحدت الوجود کے اس نظریہ سے بت پرستی کا بھی جواز نکلتا ہے۔ جزاوسزا اور جنت وجہنم کا عقیدہ بھی نہیں رہتا۔ دنیوی زندگی کا نظام بھی درہم برہم ہوکر رہ جاتا ہے۔ قرآن مجید کے توحید تنزیہی کے درس کے باوجود آج مسلمانوں کے عقائد مختلف ہیں۔ ''خدا کی خدائی علی حالہ قائم

۱۔ تاریخ دعوت وعزیمت جلد چہارم ص ۲۶۷۔۲۷۰ مولانا ابوالحسن علی ندوی

ہے۔ مگر آج اس میں بہت کچھ شریک کرلیا گیا ہے۔ الجیلی ایک شعر میں کہتا ہے۔ ''اگر تم کہو کہ خدا ایک ہے، تو تم صحیح کہتے ہو، اگر تم کہو کہ خدا دو ہیں، تو تم صحیح کہتے ہو، اگر تم کہو کہ خدا تین ہیں تو تم صحیح کہتے ہو، گویا ایک ہی سانس میں توحید سے ثنویت اور پھر تثلیث کی تعلیم دی گئی ہے۔'' انتیجہ کے طور پر توحید قرآنی سے دوری کا آغاز ہونے لگا۔ ادبیات کے ذریعے عشق مجازی پر زور دیا گیا، جس سے معشوق پرستی بھی عام ہوئی، عیاشی اور ذہنی آوارگی کا بازار گرم رہا۔ خدا پرستی کی جگہ اشخاص پرستی نے لے لی اور کتاب وسنت کے بجائے فلسفہ وتصوف کا زور بڑھتا گیا۔ مسلمان جس قدر اپنے سر چشمہ حیات سے دور ہوتے گئے اسی قدر ان کی علمی زندگی میں ضعف پیدا ہو گیا۔ اجتماعی کردار کو گویا گھن لگ گیا۔ لہذا ساتویں صدی ہجری میں جو عذاب تاتاری یلغار کی صورت میں آ گیا، اس کے سامنے مسلمان کہاں ٹھہر سکتے تھے۔

ہندوستان اور ''ہمہ اوست'' کا عقیدہ

وحدت الوجود کا عقیدہ آٹھویں صدی ہجری (چودھویں صدی عیسوی) میں جب ہندوستان آیا، اس کو پنپنے اور ترقی کرنے کیلئے زرخیز زمین اور سازگار ماحول ملا۔ کیونکہ زمانہ قدیم سے آرین نسل کے لوگ وحدت وجود اور وحدت ادیان کے قائل رہے ہیں۔ بعض مورخین کا خیال ہے کہ متصوفین اسلام نے جو

ا۔ رسالہ ''اقبال'' لاہور، اکتوبر ۵۴ء، (مقالہ توحید کے ارتقائی مدارج) از دین محمد شفقی

ایران اور عراق وغیرہ ملکوں میں پیدا ہوئے ''ہمہ اوست'' کا سبق ہندوستان ہی سے حاصل کیا تھا۔ یہاں آکر اس فلسفہ نے مقامی مزاج سے ہم آہنگ ہو کر نیا جوش اور ایک نیا مکتب فکر پیدا کیا۔ دسویں اور گیارہویں صدی ہجری کے سلسلۂ چشتیہ صابریہ کے مشائخ شاہ عبد القدوس گنگوہی (م ۹۴۴ھ) سے لیکر محبّ اللہ الہ آبادی (م ۱۰۵۸ھ) تک خصوصی طور اس مسلک کے لذت چشیدہ اور داعی تھے۔

''توحید وجودی کے حامیوں اور مبلغوں میں ایک بڑی تعداد ایسے لوگوں کی بھی تھی، جو خود کو شرعی قیود اور فرائض و واجبات اسلامی سے آزاد سمجھتی تھی اور یہ سمجھ کر کہ جب سب حق کی طرف سے ہے، بلکہ سب حق ہے تو پھر حق و باطل کی تفریق اور کفر و ایمان کے امتیاز کا سوال کیا؟ انہوں نے شریعت اور اس پر عملدرآمد کو عوام کے درجہ کی ایک چیز سمجھ لیا تھا۔ ان کے نزدیک مقصود اصلی (توحید وجودی) اس کے بلند تر مقام اور اس کے آگے کی منزل تھی جو کاملینِ راہ اور واصلینِ بارگاہ کو حاصل ہوتی ہے۔ دسویں صدی ہجری میں جو حضرت مجدّد کے ذہنی و روحانی ارتقاء کا زمانہ ہے، اس توحید وجودی کا رنگ ہندوستان پر ایسا چھایا ہوا تھا کہ عارفانہ ذوق رکھنے والے شعراء سب اسی کے گیت گاتے تھے اور کفر و ایمان کو مساوی قرار دیتے تھے، بلکہ بعض اوقات کفر کو ایمان پر ترجیح دینے کی سرحد میں داخل ہو جاتے تھے۔ اس زمانہ میں ایسے بہت سے اشعار زبان زدِ خلایق تھے۔

کفر و ایمان قرینِ یک دگرند
ہرکہ را کفر نیست ایماں نیست

ترجمہ: کفر اور ایمان ایک دوسرے کے ساتھی ہیں اور جس میں کفر نہیں اس میں ایمان نہیں ہے۔

عشق را با کافری خویشی بود
کافری در عین درویشی بود

ترجمہ: عشق کو کافری کے ساتھ قربت ہے، کفر درویشی کے مانند ہے۔

تیرھویں صدی ہجری کے مشہور و مقبول اردو شاعر مرزا غالب نے انہی لوگوں کی ترجمانی اپنے اس شعر میں کی ہے

ہم موحد ہیں ہمارا کیش ہے ترک رسوم
ملتیں جب مٹ گئیں اجزائے ایماں ہو گئیں!

وحدت الوجود کو بادۂ تصوف کا نشہ کہا گیا ہے۔ جو عشق کی گرمی سے دو آتشہ یا کبھی سہ آتشہ ہو جاتا ہے۔ یہ نشہ نہ صرف اکثر فلاسفہ اور صوفیاء پر چھایا ہوا معلوم ہوتا ہے بلکہ متصوفین اور شعرائے فارسی اردو بھی اس کے کسی نہ کسی پہلو سے سرشار نظر آتے ہیں، کائنات میں اشیا کی جو کثرت نظر آتی ہے۔ ان کے نزدیک ان میں وحدت ہی کا وجود نمایاں ہے۔ ماسوا موہوم کے سوا کچھ نہیں، یا معدوم محض ہے لیکن بعضوں کو اس کثرت میں گو کہ وہ اشیائے فطرت کو معدوم محض تصور

نہیں کرتے یا زیادہ سے زیادہ ان کے وجود کو عارضی سمجھتے ہیں ایک ہی وجود کا مشاہدہ ہوتا ہے اور اس مشاہدہ کے استغراق میں ماسوا کا وجود گویا ان کے خیال میں نہ ہونے کے برابر ہوتا ہے۔ یہی فرق وحدت الوجود اور وحدت الشہود میں ہے۔ ان میں اگر کوئی مشترک عنصر ہے۔ وہ صرف یہ کائنات مع اپنی تمام اشیاء کے جن میں انسان بھی شامل ہے۔ ذات حق کا ظل یا تجلی ہے۔ لہذا فارسی اور اردو کی صوفیانہ شاعری میں وحدت کے سہ گونہ تصورات (افکار و خیالات) کا اظہار ہوتا ہے گو کہ وحدت وجود ہی کا تصور غالب رہا ہے۔ شعراء کا عموماً یہ نقطۂ نظر رہا ہے کہ یہ کائنات ذات حق کا آئینہ یا مظہر ہے، جس کے ذرّے ذرّے میں اسی کا نور و ظہور ہے۔ چونکہ انسان اپنے نفس ناطقہ یا انا کی وجہ سے کائنات کا خلاصہ یا بجائے خود کائنات ہے۔ اس لئے اس کے آئینے میں ذات حق (انائے حق) کے عرفان کیلئے ذات خویش (انائے مقید) کی معرفت پر زور دیا گیا ہے۔ یا بالفاظ دیگر معرفت حق کیلئے معرفت نفس ضروری ہے۔ (من عرف نفسہ فقد عرف ربہ) اب اس بحث طلب تمہید کو واضح طور پر سمجھنے کیلئے چند شعراء کے کلام سے بطور مثال مندرجہ ذیل اشعار ملاحظہ ہوں۔ جن سے روشن ہے کہ شعرا مسئلہ وحدت اور اس کے متعلقات پر کس انداز سے سوچتے ہیں اور کیا رائے قائم کرتے ہیں۔

اصل نزدیک و اصلِ دوریکی است
ماہمہ سایہ ایم و نور یکی است

چوں نہاد تو آسمانی شد
صورتت سر بسر معانی شد

(از ''جام جم'' اوحدی اصفہانی)

ز ذرّات جہاں آئینہ ہا ساخت
ز روئے خود بہریک عکس انداخت

(ازمثنوی ''یوسف وزلیخا'' مولانا جامیؒ)

تاب در زلف و وسمہ در ابرو
سرمہ در چشم و غازہ بر رخسار
رنگ در آب و آب در یاقوت
بوئے در مشک و مشک در تاتار

(خواجہ فریدالدین عطارؒ)

در جہاں شاہدی و ما فارغ
در قدح جرعۂ و ما ہشیار

رخت بردار ازیں سرائے کہ ہست
بام سوراخ ابر طوفاں بار
چوں ترا از تو پاک بستانند
دولت آن دولت است و کار آں کار

(حکیم سنائیؒ)

گر ہزاراں اندیک کس بیش نیست
جز خیالات عدد اندیش نیست
بحر وحدانی است جفت و زوج نیست
گوہر و ماہیش غیر از موج نیست

اصل بیند دیدہ چوں اکمل بود
دو ہمی بیند چو مرد احول بود

(مثنوی مولانا رومیؒ)

بود نور نبیؐ خورشید عالم
گہ از موسیٰ پدید و گہ ز آدمؑ

توئی تو نسخۂ صنعِ الٰہی
بجو از خویش ہر چیزے کہ خواہی

ہر آن چیزے کہ در عالم عیان است
چو عکس از آفتاب آنجہان است
جہاں چوں چشم و زلف و خال ابرو است
کہ ہر چیزے بجائے خویش نیکو است
تجلی گہ جمال و گہ جلال است
رخ و زلف آن معانی و مثال است

(از ''دیوان'' محمود شبستری)

جمع میں افراد عالم ایک ہیں
گل کے سب اوراق برہم ایک ہیں
ہوئے کب وحدت میں کثرت کے خلل
جسم وجاں گو دو ہیں پر ہم ایک ہیں

(میر دردؔ)

ہے مشتمل نمود صور پر وجودِ بحر
یاں کیا دھرا ہے قطرہ و موج و حباب میں

اصل شہود و شاہد و مشہود ایک ہے
حیراں ہوں پھر مشاہدہ ہے کس حساب میں

(مرزا غالبؔ)

پہنچا جو میں آپ کو تو پہنچا خدا کے تئیں
معلوم اب ہوا کہ بہت میں بھی دور تھا

(میر تقی میر)

گل کو کیوں اس کا الم ہوگا کہ وہ گل نہ رہا
ارتقاء اس کو اگر عارض جاناں کردے

(اکبر آبادی)

وہ شورشیں نظام جہاں جن کے دم سے ہے
جب مختصر کیا انہیں انسان بنادیا

(اصغر گونڈوی)

چشم نظر پرست میں جس کا جہاں نام ہے
حسنِ تمام یار کا جلوۂ ناتمام ہے

(جگر مرادآبادی)

غرض اسی طرح کی ہزاروں مثالیں پیش کی جاسکتی ہیں۔شروع شروع میں صوفیہ کے روحانی جذبات اور قلبی واردات نے الفاظ کا جامہ پہن کراقوال کی صورت

اختیار کی، جن میں عالم سکر کی شطحیات بھی شامل ہیں۔ پھر تصوف کی ترقی اور کئی صوفیہ کے ذوق شعر کی بدولت صوفیانہ شاعری وجود میں آئی۔ شعر اور تصوف نے ایک دوسرے کی معاونت و اشاعت میں اہم رول ادا کیا۔ یہاں تک کہ کسی نے یہ کہا ہے، کہ ''شاعری و درویشی دوش بدوش میرود'' بلکہ یہ کہنا بے جا نہ ہوگا کہ انہوں نے کئی اعتبار سے ایک دوسرے کو چار چاند لگانے کی راہ ہموار کر لی۔ آج بھی کہیں کہیں خصوصاً عوام میں شاعر کو درویش ہی پر قیاس کیا جاتا ہے اور اسی شاعری کو بامعنی اور عظیم تصور کیا جاتا ہے، جس میں حیات و کائنات اور ذات وصفات سے متعلق صوفیانہ افکار و خیالات کے اظہار کی وجہ سے گہرائی اور گیرائی پیدا ہوتی ہو۔ حالانکہ درویشی کیلئے شاعری ضروری نہیں لیکن شاعری کیلئے درویشی کو ضروری سمجھا جاتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ جن لوگوں کو درویشی یا تصوف سے کوئی خاص مناسبت نہیں وہ بھی محسوس کرتے ہیں کہ ''تصوف برائے شعر گفتن خوب است'' لیکن صوفیانہ شاعری کب کی اپنی انتہا کو پہنچ سکتی تھی، اس کو نیا رُخ دینے اور اس میں نئی روح پھونکنے کیلئے ایک عبقری صلاحیت کے مالک صوفی و شاعر کی ضرورت تھی جو ہمیں اقبال جامع الصفات ذات سے پوری ہوئی نظر آتی ہے۔

اقبال نے ایک طرف اسلامی اور دوسری طرف صوفیانہ ماحول میں ہی آنکھ کھولی، اپنے والد بزرگوار کے تربیت یافتہ بھی تھے اور کئی درویشوں سے شرف ملاقات حاصل کر کے ان کی صحبت سے بھی فیض یاب ہوئے۔ چنانچہ جمال ہمنشینی کے فیض سے متاثر ہو کر اپنے ذاتی تجربے کی بناء پر اپنا عقیدہ یوں ظاہر کیا

ہے

تمنا درد دل کی ہو تو خدمت کر فقیروں کی
نہیں ملتا یہ گوہر بادشاہوں کے خزینوں میں

ایک اور جگہ فرماتے ہیں

دربارِ شہنشہی سے خوشتر
مردانِ خدا کا آستانہ

ایک اور جگہ لکھتے ہیں

دارا و سکندر سے وہ مردِ فقیر اولیٰ
ہو جس کی فقیری میں بوئے اسد اللہی

ایک اور موقعہ پر یوں رقمطراز ہیں

کیمیا پیدا کن از مشتِ گلے
بوسہ زن بر آستانِ کاملے

اپنے گھر کے پاک وصاف ماحول میں لڑکپن ہی سے ان کے دل میں قرآن سے شغف اور رسول اللہؐ سے عشق کی تڑپ پیدا ہوئی۔ خوش قسمتی سے اساتذہ بھی ایسے نصیب ہوئے جنہوں نے اس جوہر قابل کو پرکھ کر اور پہچان کر اس کی تعلیم و تربیت کی طرف خصوصی دھیان دیا۔ طالب علمی ہی کے زمانے سے اقبال کی شخصیت بڑی جامع اور پہلو دار نظر آتی تھی۔ فن شاعری میں انہوں نے بہت جلد اپنی الگ راہ نکالی۔ کئی زبانوں خصوصاً عربی و فارسی پر حیرت انگیز دستگاہ

اور بے پناہ عبور حاصل کیا۔ علوم وفنون کے علاوہ شعر و ادب کے صحیح مذاق سے لذت یاب ہوئے۔ فلسفہ سے ان کو طبعی مناسبت تھی۔ کچھ اس راہ اور کچھ فارسی و اردو کی صوفیانہ شاعری کی بدولت جبکہ ماضی قریب میں بھی مرزا بیدل اور مرزا غالب جیسے شعراء وحدت الوجود کے نظریئے کے علمبرداروں میں سے تھے۔ اقبال بھی اسی نظریئے سے متاثر ہوئے۔ چنانچہ ان کی پہلے اور دوسرے دور کی شاعری میں اکثر مقامات پر وحدت الوجود کا رنگ جھلکتا نظر آتا ہے۔ نظم ''جگنو'' جو فکروفن کا ایک عمدہ شاہکار اور دلکش نمونہ ہے، کا آخری بند ملاحظہ ہو۔

حسنِ ازل کی پیدا ہر چیز میں جھلک ہے
انساں میں وہ سخن ہے غنچہ میں وہ چٹک ہے

یہ چاند آسماں کا شاعر کا دل ہے گویا
واں چاندنی ہے جو کچھ یاں درد کی کسک ہے

اندازِ گفتگو نے دھوکے دئے ہیں ورنہ
نغمہ ہے بوئے بلبل، بو پھول کی چہک ہے

کثرت میں ہوگیا ہے وحدت کا راز مخفی
جگنو میں جو چمک ہے وہ پھول میں مہک ہے

یہ اختلاف پھر کیوں ہنگاموں کا محل ہے
ہر شئے میں جبکہ پنہاں خاموشئ ازل ہو

اس میں مظاہر فطرت کی کثرت کو ایک ہی وحدت کے شیون یا الوان بتایا گیا ہے۔ جو وحدت وجود ہی کا ایک پہلو ہے۔ ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم مرحوم جو علامہ اقبال کے راز دانوں میں سے تھے، فرماتے ہیں کہ "علامہ ایک روز دوران گفتگو میں وحدت وجود کے خلاف کچھ فرما رہے تھے۔ میرا طالب علمی کا زمانہ تھا۔ میں نے عرض کیا کہ جناب بھی تو جگنو والی نظم میں ہمہ اوستی ہی معلوم ہوتے ہیں۔ فرمانے لگے کہ ہاں میں نے مظاہر فطرت کی اساسی وحدت کو بیان کیا ہے۔ یہ فطرت کی وحدت وجود ہے جو صوفیہ کے ہمہ اوست کے نظریہ سے الگ چیز ہے اور غالباً ورڈس ورتھ کا بھی ذکر کیا کہ فطرت کے متعلق اس کی نظر اور تاثر اسی انداز کے ہیں"[1]

غور طلب بات ہے کہ فطرت کی وحدت وجود اور چیز ہے۔ صوفیہ کا ہمہ اوست اور شئے ہے۔ شاعری کی دنیا اور ہے، تصوف کی دنیا اور، یہی بات علامہ کی غزل کے ان اشعار میں ہے جو ان کے دوسرے دور کی شاعری جو دراصل ان کا عبوری اور مختصر دور ہے، سے تعلق رکھتے ہیں۔

چمک تیری عیاں بجلی میں آتش میں شرارے میں
جھلک تیری ہویدا چاند میں سورج میں تارے میں
بلندی آسمانوں میں، زمینوں میں تیری پستی
روانی بحر میں، افتادگی تیری کنارے میں

۱۔ فکر اقبال ص ۲۷۳۔ ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم مرحوم مطبوعہ ایجوکیشنل بک ہاوس علی گڈھ

جو ہے انسان میں وہ گہری نیند سوتا ہے
شجر میں پھول میں حیوان میں پتھر میں تارے میں

ڈاکٹر خلیفہ مرحوم فرماتے ہیں۔ ''اس سے بہتر وحدت وجود پر اور کیا کہہ سکتے ہیں، یہ خدا ہی ہے جو حیات و کائنات کے بعض مظاہر میں سوتا ہے اور شعور انسان میں آکر بیدار ہو جاتا ہے۔''[1] لیکن پہلے دو شعروں میں وحدت وجود کا وہ پہلو ہے جس پر عموماً کسی کو اعتراض نہیں۔ ایک عامی بھی یہ حقیقت محسوس کرتا ہے کہ کائنات کا وجود اور اس کی یہ رعنائیاں اور نیرنگیاں ذات خدا (وجود حقیقی) کی قدرت اور حسن کے کرشمے ہیں لیکن ان سے یہ لازم نہیں آتا کہ خدا اور کائنات ایک ہی وجود ہے یا نفس انسانی اور ذات خدا ایک ہی حقیقت ہے۔ اگر ایسا ہوتا تو خالق و مخلوق۔ عبد و معبود، ناظر و منظور اور شاہد و مشہود کا تصور کس طرح کیا جا سکتا؟ اور کائنات کی ہر شئے خصوصاً انسان کو احکام الٰہی کی بجا آوری کیلئے کیوں مکلّف کیا جاتا؟

رہا یہ امر کہ خدا جمادات، نباتات، اور حیوانات میں گہری نیند سوتا ہے لیکن انسان میں جو صاحب شعور ہے وہ بیدار ہے سمجھ میں نہیں آتا۔ کیونکہ یہ خیال خدا کی ایک خاص صفت لا تاخذہ سنۃ و لا نوم (اس کو اونگھ نہیں اور نہ نیند آسکتی ہے) کے خلاف ہے۔ جمادات کے جمود سے بظاہر بے حسی اور خاموشی محسوس ہوتی ہے۔ لیکن کیا معلوم کہ باطن میں ان کی صورت حال کیا ہوگی، کئی

۱۔ فکر اقبال ص ۲۷۳، ایڈیشن ۱۹۷۷ء

بزرگ صوفیہ جن میں ڈاکٹر اقبال بھی شامل ہیں، تمام اشیائے کائنات کو نفوس ہی سمجھتے ہیں، کیونکہ خدا تعالیٰ جو نفس مطلق ہے، نفوس ہی پیدا کرتا ہے۔ اس سلسلے کے چند اشعار درج کئے جاتے ہیں۔

تارے میں وہ قمر میں وہ جلوہ گہہ سحر میں وہ
چشم نظارہ میں نہ تو سرمۂ امتیاز دے

کمالِ وحدت عیاں ہے ایسا کہ نوک نشتر سے تو جو چھیڑے
یقین ہے مجھ کو گرے رگِ گل سے قطرہ انسان کے لہو کا

نہ صہبا ہوں نہ ساقی ہوں نہ مستی ہوں نہ پیمانہ
میں اس میخانۂ ہستی میں ہر شئے کی حقیقت ہوں

چھپایا حسن کو اپنے کلیم اللہ سے جس نے
وہی ناز آفریں ہے جلوہ پیرا نازنینوں میں

پہلے اور چوتھے شعر کا مضمون یہی ہے کہ وہی حسن ازل کائنات کی ہر شئے میں جھلکتا ہے۔ یہ بھی فطرت ہی کی وحدت وجود کا شاعرانہ اندازِ بیان ہے۔ دوسرے اور تیسرے شعر میں کہا گیا ہے کہ انسان ہی ہر شئے کی حقیقت ہے۔ یعنی

کائنات کی ترقی یافتہ صورت انسان کا وجود ہے اور یہ خدا کا مقصود ہے۔ اگر صرف اس زمین کی اشیاء کو لیں، ہر شئے مٹی سے پیدا ہوتی ہے اور مٹی ہی میں جس کا جوہر مختلف اجزا سے مرکب ہے، مل جاتی ہے۔ یہ چھوٹے پیمانے پر وحدت وجود کا نظریہ ہے اور اس سے یہ حقیقت سمجھ میں آسکتی ہے۔ کہ کل شئی یرجع الیٰ اصلہ۔ لہذا اگر انسان (انائے مقیّد) روحانی ارتقاء میں خدا (انائے مطلق) کے قریب پہنچ جائے تو کیا بعید ہے لیکن انسانی خودی خدا نہیں بن سکتی۔ مخلوق کیسے خالق یا عبد کیسے معبود بننے کی اہلیت رکھتا ہے؟ اور پھر اس کے کیا نتائج نکل سکتے ہیں۔

الغرض علامہ اقبال کے یہاں کہیں وحدت الوجود کا انتہائی نظریہ نہیں ملتا۔ ان کے کلام میں اگر کہیں کہیں وحدت الوجودی رنگ نظر آتا ہے تو اس میں ایک اعتدال ہے اور یہ توحید خالص یا وحدتِ شہودی کے منافی نہیں، بلکہ موافق ہے۔

قیام یورپ (۱۹۰۵ تا ۱۹۰۸ء) کے زمانے میں اقبال نے فلسفۂ عجم کا گہرا مطالعہ کیا۔ فرنگ کی تہذیب و معاشرت اور سیاست کا قریب سے مشاہدہ کرنے کا موقعہ ملا۔ اقوام ایشیا کی غلامی اور مغرب کی مادی ترقی کے اسباب و نتائج پر بھی غور و فکر کیا۔ نتیجہ کے طور پر ان کے افکار و خیالات میں انقلاب عظیم پیدا ہوا اور اسلام کی حقانیت پر ان کا عقیدہ اور بھی مضبوط و مستحکم ہو گیا۔

مسلماں کو مسلماں کر دیا طوفانِ مغرب نے
تلاطم ہائے دریا ہی سے ہے گوہر کی سیرابی

مشرق خصوصاً ملت اسلامیہ کی بے بسی اور غلامی کے اسباب وعلل کا راز انہوں نے ان غیر اسلامی افکار وعقائد میں دریافت کیا جو وجودی فلسفۂ تصوف کی وجہ سے عرب وعجم میں پھیل گئے تھے اور جن کی وجہ سے فرد وملت کی زندگی محض خواب وخیال ہو کر رہ گئی تھی۔ اس لئے وحدت الوجود کے بعض متصوفانہ نظریات سے وہ متنفر ہو گئے۔ اور آگے چل کر انہوں نے اپنا حیات پرور نظام فکر وعمل فلسفۂ خودی کی صورت میں مرتب کر کے دنیا کے سامنے پیش کیا۔

حضرت شیخ احمد سرہندی مجددؒ الف ثانیؒ کی طرح اقبال نے بھی عقیدہ کی خرابی کو تمام خرابیوں کی جڑ قرار دیا تھا۔ وہ مسلمان کو نئے سرے سے حقیقی مسلمان دیکھنا چاہتے تھے۔ جیسا کہ منشی سراج الدین پالؔ کے نام انہوں نے ایک خط میں لکھا ہے کہ "حدیث میں آیا ہے کہ جب اللہ تعالیٰ کسی کے ساتھ بھلائی کا ارادہ کرتا ہے تو اسے دین کی سمجھ عطا فرماتا ہے"۔ افسوس ہے کہ مسلمان مردہ ہیں، انحطاط ملیؔ نے ان کے تمام قویٰ کو شل کر دیا ہے اور انحطاط کا سب سے بڑا جادو یہ ہے کہ یہ اپنے صید پر اثر ڈالتا ہے جس سے انحطاط کا مسحور اپنے قاتل کو اپنا مربی تصور کرنے لگتا ہے۔ یہ حال اس وقت مسلمانوں کا ہے۔ مگر ہمیں اپنے ادائے فرض سے کام ہے۔ ملامت کا خوف رکھنا ہمارے مذہب میں حرام ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ کسی مذہب یا قوم کے دستور العمل وشعائر میں باطنی معنی تلاش کرنا یا باطنی مفہوم پیدا کرنا اس کے دستور العمل کو مسخ کر دینا ہے۔ یہ ایک نہایت Subtle طریق تنسیخ کا ہے اور یہ طریق وہی قومیں اختیار یا ایجاد کرتی ہیں۔

جن کی فطرت گوسفندی ہے۔ شعرائے عجم میں بیشتر وہ شعراء ہیں جو اپنے فطری میلان کے باعث وجودی فلسفہ کی طرف مائل ہیں۔ اسلام سے پہلے بھی ایرانی قوم میں یہ میلان طبعیت موجود تھا اور اگرچہ اسلام نے کچھ عرصہ تک اس کا نشو ونما نہ ہونے دیا، تاہم وقت پا کر ایران کا آبائی اور طبعی مذاق اچھی طرح سے ظاہر ہوا۔ یا بالفاظ دیگر مسلمانوں میں ایک ایسے لٹریچر کی بنیاد پڑی۔ جس کی بنا وحدت الوجود تھی۔ ان شعراء نے نہایت عجیب و غریب اور بظاہر دلفریب طریقوں سے شعائرِ اسلام کی تردید و تنسیخ کی۔ اور اسلام کی ہر محمود شئے کو ایک طرح سے مذموم بیان کیا۔

ان تاثرات سے علامہ اقبال کی تشخیص امراضِ ملت پر خوب روشنی پڑتی ہے اور یہ بھی پتہ چلتا ہے کہ انہوں نے عقیدۂ توحید وجودی کی کیوں اس قدر مخالفت کی۔ اس عقیدہ کی پستی اور مضر اثرات ان پر بخوبی واضح ہو گئے تھے۔ اس لئے انہوں نے بڑے بڑے صوفیہ اور متصوفین کے عقائد کے خلاف توحید اسلامی کے صحیح عقیدہ کا اعلان کیا اور اس کے مختلف پہلوؤں اور حقائق کی ترجمانی کیلئے اپنی نظم و نثر کو وقف کر دیا۔ ''وکیل'' مورخہ ۱۵۔ جنوری میں آپ نے لکھا ہے۔

''مجھے اس امر کا اعتراف کرنے میں کوئی شرم نہیں کہ میں ایک عرصہ تک ایسے عقائد و مسائل کا قائل رہا جو بعض صوفیہ کے ساتھ خاص ہیں اور جو بعد میں قرآن شریف پر تدبر کرنے سے قطعاً غیر اسلامی ثابت ہوئے۔ مثلاً شیخ محی

الدین ابن عربی کا مسئلہ قدم ارواح کملا، مسئلہ وحدت الوجود یا مسئلہ تنزلات ستہ یا دیگر مسائل جن میں سے بعض کا ذکر عبدالکریم جیلی نے اپنی کتاب ''انسان کامل'' میں کیا ہے۔ مذکورہ بالا تینوں مسائل میرے نزدیک مذہب اسلام سے کوئی تعلق نہیں رکھتے۔''

(رسالہ اقبال لاہور اکتوبر ۵۳ء)

اس اعتراف کالبِ لباب یہ ہے کہ قرآن مجید پر تدبر کرنے سے اقبال کو بعض اکابر صوفیہ کے عقائد و مسائل قطعاً غیر اسلامی معلوم ہوئے۔ یہ ایک تلخ حقیقت ہے کہ جس کی صداقت سے انکار نہیں کیا جا سکتا۔ مسئلہ وحدت الوجود ہی کو لیجئے اس کے منفی اور مضر نتائج و اثرات سے واضح ہے کہ یہ اسلامی مزاج یا قرآنی نقطۂ نگاہ کی توحید کے منافی ہے۔ یہی خرابی وجودی یا روائتی تصوف کے دیگر عقائد و مسائل میں بھی ہے۔ جنہیں خالص تصوف سے کوئی تعلق نہیں۔ لہذا مجدد الف ثانیؒ کی طرح اقبال کا توحید وجودی سے منحرف ہو کر توحید شہودی (جو توحید قرآنی کے موافق ہے) کی طرف رجوع کرنا ایک تحقیقی ارتقائی عمل ہے۔ یہ کہا جا سکتا ہے کہ کیا ان بزرگ صوفیہ نے قرآن پر تدبر نہیں کیا تھا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ جو غیر اسلامی عقائد و مسائل انہوں نے کسی نہ کسی طرح پہلے ہی قبول کر لئے تھے ان کو صحیح ثابت کرنے کیلئے قرآنی آیات سے اپنے مطلب کی تاویل کی یہی وجہ ہے کہ قرآن مجید کی اکثر صوفیانہ تفسیریں خصوصاً وہ جن میں ہر جگہ باطنی معانی تلاش کئے گئے منشاء ربانی کے خلاف تاویلات کے دفتر ہیں۔

''اقبال موحد ہے اور توحید میں کسی قسم کے اشتراک کو گوارہ نہیں کرتا۔ مسلمانوں میں جو بعد میں وحدت وجود اور وحدت شہود کی بحثیں چھڑ گئیں۔ اقبال کے نزدیک یہ بحثیں دینی بحثیں نہیں۔ بلکہ فلسفیانہ مسائل و مباحث ہیں۔ اسلام میں توحید کے مقابلے میں فقط شرک ہے۔ وحدت و کثرت کی بحث اسلامی بحث نہیں اور نہ ہی اشاعرہ اور معتزلہ کے یہ کلامی مباحث اصلِ اسلام سے کچھ تعلق رکھتے ہیں کہ وحدت ذات کے اندر کثرت صفات الٰہیہ عین ذات ہیں یا غیر ذات۔ اس کے نزدیک خدا ایک نفس کلی یا ایک انا ہے۔ انائے کامل و مطلق خدا ہے۔ اس کی عینی اور اساسی صفت خلاقی ہے۔ کل یوم ھو فی شان کے معنی اقبال کے نزدیک یہی ہیں کہ اس کی خلاّقی مسلسل اور لامتناہی ہے۔ کن فیکون کی صدا ہر لمحے میں آ رہی ہے''

یہ کائنات ابھی ناتمام ہے شاید
کہ آ رہی ہے دمادم صدائے کن فیکون

اقبال کو طریقہ نقشبندیہ مجدّدیہ جو نقشبندی تصوف کی نتھری اور نکھری ہوئی شکل ہے اور خالص اسلامی تصوف کا نمونہ، اس لئے بھی پسند آیا کہ اس میں قیام کہیں نہیں ہے۔ بلکہ سفر ہی سفر ہے اور یہ بات ان کی تعلیم حرکت و عمل کے عین مطابق ہے

کام اپنا ہے صبح و شام چلنا
چلنا چلنا مدام چلنا

کائنات کے تمام مظاہر میں علت و معلول اور اضافات موجود ہیں۔ اگر ان سب کو باطل سمجھ کر اور محض ظلّی قرار دیکر ساقط کر دیا جائے تو خدا کی ذات میں بحث کے سوا کچھ بھی باقی نہیں رہتا۔ خالق کی تمام مخلوق سے وصل ہو جاتا ہے۔ صوفیہ نے اسی احدّیت مبّرا عن الصفات و اضافات کو اصل توحید سمجھ لیا اور توحید کی یوں تعریف کی۔

نکو گوئے نکو گفت است در ذات

کہ التوحید اسقاط الاضافات

اسلامی توحید محض شرک کو باطل قرار دینے کا نام تھا۔ وجودیوں نے کہا کہ خدا کے سوا کسی اور چیز کے وجود ہی کا اقرار شرک اور بطلان عظیم ہے۔ اس سے نفس انسانی بھی عدم ہو گیا۔

صورت وہمی بہ ہستی مہتم داریم ما

چوں حباب آئینہ بر طاق عدم داریم ما[1]

(بیدل)

قرآن تو شدت سے موجودات کی حقیقت کی تلقین کرتا ہے اگرچہ وہ حقیقت خدا کے مقابلے میں ثانوی حیثیت رکھتی ہے۔ وحدت وجود کی نسبت ڈچ فلسفی شوپن ہار لکھتا ہے کہ یہ دہریت کی شاعری ہے اور امریکہ کا مشہور ماہر نفسیات ولیم جیمز کا کہنا ہے کہ "اس کے اندر خیر و شر کا امتیاز مٹ جاتا ہے اور انسان کو اخلاقی تعطیل

۱۔ فکر اقبال۔ ص ۲۷۳۔۲۷۴ ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم

حاصل ہو جاتی ہے۔''[1]

فارسی کی صوفیانہ شاعری نے وحدت الوجود کی جس قدر تبلیغ کی اس کی مثال کہیں اور نہیں ملتی۔ اگر اسے وحدت وجود ہی کی شاعری کہیں، تو بے جانہ ہوگا۔ خواجہ فرید الدین عطارؒ اس مسئلے کو بڑے جوش و خروش سے بیان کرتے ہیں۔ ان کا ایک شعر ہے۔

ہر کہ از وی نزد اناالحق سر
او بود از جماعتِ کفار

محمود شبستری بھی اس کے بڑے حامی تھے۔ وہ کہتے ہیں۔

روا باشد اناالحق از درختے
چرا نبود روا از نیک بختے

یہ شعر بھی انہی کا ہے

ہر آنکس را کہ مذہب غیر جبر است
نبیؐ فرمود کاں مانندِ گبر است

اس میں جبر کی تعلیم دی گئی ہے اور یہ کسی ضعیف حدیث پر مبنی ہے۔

اس طرح کی بکثرت مثالیں پیش کی جا سکتی ہیں۔ علامہ اقبال اس طرح کی وحدت وجود کو نظری لحاظ سے غلط اور عملی لحاظ سے مضر سمجھتے تھے۔ ابو سعید ابو الخیر سے منسوب اس دلکش رباعی

غازی برہِ شہادت اندر تگ و پوست
غافل کہ شہید عشق فاضل تر ازوست
در روز قیامت ایں بداں کے ماند
کیں کشتۂ دشمن است واں کشتۂ دوست

کے بارے میں فرمایا ہے کہ اس دلکشی کی وجہ سے ہی یہ نہایت خطرناک ہے۔ کیونکہ اس میں غازی کو کشتۂ دشمن اور عاشقِ الٰہی کو قتیل دوست قرار دیکر استدلال کیا گیا ہے کہ شہید عشق کو مجاہد پر بھی جو جہاد میں شہادت پاتا ہے فضیلت حاصل ہے۔ لہٰذا اگر گھر بیٹھے ہی یہ فضیلت حاصل ہو جائے تو میدان جنگ میں جانے کی کیا ضرورت؟ کیا اس جیسے کلام سے جذبۂ جہاد سرد نہیں پڑتا اور کیا یہ امر حق کے منافی نہیں؟ بے شک میدان جہاد سے کچھ فراغت پا کر رسول اللہؐ نے صحابہ کو تزکیۂ نفس اور تصفیۂ قلب میں مشغول ہونے کا حکم دیا تھا اور اسے جہاد اکبر سے موسوم کیا تھا۔ تاکہ مسلمانوں کی دینی و دنیوی اور داخلی و خارجی زندگی میں توازن اور ہم آہنگی برقرار رہے۔ اس کا یہ مطلب ہرگز نہ تھا کہ جہاد اکبر کا بہانہ بنا کر ضرورت پڑنے پر جہاد اصغر (میدان کارزار) سے منہ موڑا جائے۔ اس سے ظاہر ہے کہ بعض صوفیہ نے شریعت کے بعض احکام کو اپنے عشق و مستی کے مقابلے میں ہیچ سمجھا یا، اسے ثانوی حیثیت دے دی۔ اقبال اس روش کو کیسے پسند کر سکتے تھے۔

روایتی تصوف میں نیستی اور نفی خودی پر زور دیا گیا ہے۔ جس کا قدرتی

نتیجہ جدو جہد حیات سے لاتعلقی یا گریز کرنا ہے۔ اس کے برعکس اقبال عرفان نفس اور اثبات خودی کی تعلیم دیتا ہے۔ جس سے آدمی اپنی بے پناہ قوتوں سے آگاہ ہو کر نہ صرف تسخیر فطرت کے قابل ہو جاتا ہے بلکہ اپنے مقصود اعلیٰ (ذات خدا) سے قریب ہو کر دنیا میں اس کی مشیّت کو پورا کرتا ہے۔ اس خودی کے استحکام کیلئے عشق ضروری ہے جو صاحب خودی کو اپنے نصب العین تک پہنچا دیتا ہے اور یہاں خودی کی طرح عشق کا تصور بھی روایتی تصورِ عشق سے جداگانہ ہے۔ وہاں نیستی کی ضد خودی ہے۔ اس لئے خدا سے ملنے کیلئے اس کو مٹانا ضروری ہے۔ یہاں خودی سے مراد 'انا' یا 'میں' ہے۔ جس کے احساس وعرفان اور ارتقاء سے انسان انائے مطلق یا خدا کی خودی کے قریب پہنچ سکتا ہے۔ وہاں عشق سے مراد عشق یا انسان کا خدا سے عشق۔ یہاں عشق سے مراد وہ سوزِ دروں یا نورانی قوت ہے جو اس دنیا میں مقاصد آفرینی بھی کرتا ہے اور محبوب تک بھی پہنچا دیتا ہے۔ وہ عشق وصل اور فنا کا متقاضی ہے۔ لیکن یہ عشق قربِ معشوق کے باوجود فراق ہی کا تقاضا کرتا ہے۔ کیونکہ اس سے یہ زندہ و پائندہ رہ سکتا ہے۔

خودی عشق کی معیت میں تین منزلوں سے گزرتی ہے۔ اطاعت، ضبطِ نفس، اور خلافت (یا نیابت الٰہی)۔ اطاعت میں شریعت یعنی قوانین الٰہی کے مطابق زندگی گزارنا شامل ہے اور اس کا اعلیٰ نمونہ رسول اللہؐ کی حیات طیبہ ہے۔ اس پرکار بند رہ کر آدمی کو تزکیۂ نفس اور تصفیۂ قلب سے اپنے آپ پر قابو حاصل ہو جاتا ہے۔ پھر وہ اس قابل ہو جاتا ہے کہ دنیا میں حق تعالیٰ کی مشیّت پوری

کرے اور خدا کا خلیفہ کہلائے۔

روایتی تصوف میں خودی کی ضد بے خودی ہے اور یہی مطلوب بھی ہے۔ لیکن علامہ اقبال نے بے خودی کو بھی بطور اصطلاح استعمال کیا ہے۔ ان کے یہاں یہ خودی کی ضد نہیں ہے بلکہ اس کی مدد و معاون ہے۔ اس طور پر کہ خودی فرد کا ''انا'' ہے۔ اور بے خودی جماعت کا۔ یعنی کئی خودیوں (افراد) کے ملنے سے بیخودی (جماعت) پیدا ہوتی ہے اور یہ دونوں ایک دوسرے کیلئے لازم وملزوم ہیں۔

فرد قائم ربط ملت سے ہے تنہا کچھ نہیں
موج ہے دریا میں بیرونِ دریا کچھ نہیں

پروفیسر یوسف سلیم چشتی نے اقبال کی فارسی تصنیف ''رموز بے خودی'' کا جائزہ لیتے ہوئے لکھا ہے۔

''رموز بے خودی کا خلاصہ یہ ہے کہ اسلام دیگر مذاہب کی طرح محض پوجا پاٹ کا نام نہیں ہے، یا فرد کا پرائیویٹ معاملہ نہیں ہے۔ بلکہ وہ ایک ہیئت اجتماعیہ انسانیہ کا نام ہے۔ اس لئے کوئی مسلمان ملت سے جدا ہو کر اسلامی زندگی بسر نہیں کرسکتا اور جب یہ ممکن نہیں تو وہ اپنی خودی کو بھی مرتبۂ کمال تک نہیں پہنچا سکتا''[1]۔

اصطلاحی معنی سے ہٹ کر جہاں کہیں بے خودی کا لفظ استعمال کیا ہے۔ وہاں اس سے مراد محویت اور استغراق ہے۔

۱۔ رموز بے خودی مع شرح۔ ص ۱۵۔ شارح یوسف سلیم چشتی۔ اعتقاد پبلشنگ ہاؤس۔ دہلی

اقبال نے فلسفۂ خودی کو اپنی مثنوی ''اسرار خودی'' میں اور نظریۂ بے خودی کو ''مثنوی رموزِ بے خودی'' میں تفصیل کے ساتھ مرتب و منظم کیا ہے۔ یہ شاندار کام اس نے روایتی تصوف کے ردعمل کے نتیجے میں اور انسانیت کے مطلوبہ اعلیٰ نصب العین کے پیش نظر کیا، جس کی تازگی مشرق و مغرب میں ہر جگہ محسوس کی گئی اور جس کی معنویت آج بھی کارفرما ہے۔

اقبال نے حیات گریز اور خواب آور فلسفہ و تصوف کو توحیدِ قرآنی اور ملت اسلامی کے زوال کا ذمہ دار ٹھہرایا۔ اس لئے جہاں کہیں منفی تصوف اور زندگی کے منافی فکر و فن نظر آیا اس کی بہر حال مخالفت کی۔ یہی وجہ ہے کہ ''اسرار خودی'' کے پہلے ایڈیشن (مطبوعہ ۱۹۱۰ء میں خواجہ حافظ شیرازی پر سخت تنقید کی۔ جس سے ان کے معتقدین تلملا اٹھے۔

هوشیار از حافظ صهبا گسار
جامش از زهر اجل سرمایه دار
نیست غیر از باده در بازار اُو
از دو جام آشفته شد دستارِ او
نغمۂ چنگش دلیلِ انحطاط
ہاتفِ او جبرئیلِ انحطاط
بے نیاز از محفل حافظ گذر
الحذر از گوسفندان الحذر

اقبال نے خاطر احباب ملحوظ نظر رکھ کر گو کہ بعد میں اس قسم کے تمام ابیات اپنی مثنوی کے دوسرے ایڈیشن سے خارج کر دیے لیکن اپنی رائے پر وہ تادمِ زیست قائم رہے۔ کیونکہ ان کو آرٹ کے مقاصد سے اخلاقی مقاصد زیادہ عزیز تھے۔ وہ فکر و فن اور شعر و ادب کو حیات پرور اور انسانیت کا خادم سمجھتے تھے۔ اس لئے اس مقصد کے منافی ہر شئے کے خلاف تھے۔

شاعر کی نوا ہو کہ مغنّی کا نفس ہو
جس سے چمن افسردہ ہو وہ بادِ سحر کیا
بے معجزہ دنیا میں ابھرتی نہیں قومیں
جو ضربِ کلیمی نہیں رکھتا وہ ہنر کیا

حافظ کے فنّی کمال سے متاثر ہو کر اس ان کے پیرائیہ بیان کو اپنی شاعری میں اختیار کرنے کے باوجود اقبال نے ان کی زبردست مخالفت کی کیونکہ حقائق و معارف کے موثر اظہار کے باوصف حافظ کی جادو بیانی اور بے خودی و سرمستی سے ایک خواب آور کیفیت پیدا ہوتی ہے۔ اس طرح کی شاعری سے جو اپنے اندر سلا دینے والی خاصیت رکھتی ہو، لذّت پرستی، عیش کوشی اور بے عملی کی تعلیم ملتی ہے۔ اس کے پڑھنے سے زندگی میں ولولہ پیدا نہیں ہوتا۔ اور نہ خودی کو تقویت مل جاتی ہے۔ حافظ اگرچہ عشق کی قوت و وسعت سے آگاہ تھے۔

ہرگز نمیرد آنکہ دلش زندہ شد بعشق
ثبت اس بر جریدۂ عالم دوام ما

لیکن وہ اس کو فعال و خلاّق نہ بنا سکے۔ اور نہ اس کی حیات بخش قوت سے کوئی اعلیٰ اجتماعی مقصد حاصل کیا۔ جو اقبال کا نصب العین تھا۔ نیز وحدت الوجود کا قائل نہ ہونے کے باوصف حافظ اکثر صوفیہ کی طرح اختیار کے بجائے جبر ہی کی طرف مائل تھے۔

من ز مسجد بہ خرابات نہ خود افتادم
اینم از عہدِ ازل حاصل و فرجام افتاد

ترجمہ: میں مسجد سے مے خانے میں خود نہیں جا پڑا۔ میرا روزِ ازل سے یہی حاصل اور انجام بنا۔

جبکہ اقبال کا عقیدہ تھا کہ انسان اپنی جدوجہد اور خودی کے استحکام سے داخلی اور بیرونی رکاوٹیں دور کر کے اپنی تقدیر کا مالک بن سکتا ہے۔ حافظ کے یہاں اس کے برعکس عافیت کوشی اور مفاہمت پسندی کی تعلیم ملتی ہے۔

آسائش دو گیتی تفسیر ایں دو حرف است
با دوستاں مروت با دشمناں مدارا
دی پیرمے فروش کہ ذکرش بخیر باد
گفتا شراب نوش و غم دل ببر زیاد

دراصل حافظ اپنی افتادہ طبع سے مجبور تھا۔ شاید اس میں اس کے ماحول اور حالات زمانہ کا بھی دخل تھا اس لئے وہ طبعاً اپنے شعروفن میں جو اطلاقی نوعیت کا تھا۔ عمر بھر پناہ گزیں رہا۔ اقبال کو اس کے یہاں حیات انسانی کی وہ تعمیری اقدار عالیہ

کہاں مل سکتی تھیں جن سے وہ مولانا رومیؒ کے یہاں فیضیاب ہوا۔ ''تاریخ اسلام میں اس قبیل کا حقیقی پیش رو عارف رومی ہے۔ مولانا روم فلسفہ اور تصوف دونوں کے اسرار و رموز سے واقف تھے اس لئے کہ وہ دونوں کے فرق و امتیاز سے بخوبی آشنا تھے۔ وہ خود ایک قسم کے فلسفی تھے۔ اس لئے مسلمانوں نے انہیں ''مولوی معنوی'' کا لقب عطا کیا۔ وہ روحانی حقائق پر بھی حکیمانہ استدلال کرتے ہیں۔ اگرچہ بار بار پڑھنے والے کو اس سے خبردار کرتے رہتے ہیں کہ اگر تم نے خالی استدلال پر بھروسہ کیا تو روحانی زندگی کی حقیقت سے پوری طرح آشنا نہ ہو سکو گے۔ اس کے ساتھ ساتھ بلکہ اس سے زیادہ عشق پیدا کرو، جو کنہِ حیات کا کاشف اور وصول الی اللہ کا ذریعہ ہے۔ رومی کے زمانے میں ایک طرف فلسفہ اور علم کلام زوروں پر تھا اور دوسری طرف صوفیہ نے عشق کی راہ اختیار کر لی تھی، یہی حال اقبال کا ہے۔ اس کے ہاں بھی عقل و عشق اور دین و دانش باہم نظر آتے ہیں اور کہیں ایک دوسرے کے حریف''[1]۔

اقبال مولانا روم کے جاندار اور ہمہ گیر تصور عشق، نظریۂ اختیار، فلسفۂ جدوجہد، روح اجتماعیت پُراعتماد لب و لہجہ اور رجائی لے سے بہت متاثر ہوا۔ چنانچہ اس کو اپنے روحانی اور ادبی سفر میں اپنا پیر و مرشد بنایا۔ مرید ہندی اقبال جا بجا اپنے مرشد پیر روم کا والہانہ محبت و عقیدت سے ذکر کرتا ہے۔

ا۔ فکرِ اقبال۔ ص ۲۲۷۔ ۲۲۸ ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم

صحبتِ پیرروم سے مجھ پہ ہوا یہ راز فاش
لاکھ حکیم سر بجیب ایک کلیم سر بکف

پیرروم کی صحبت میں جبکہ درمیان میں چھ سو سال کا زمانی بُعد تھا۔ اقبال نے جو فیوض حاصل کئے اور ان میں رومی کا تصور عشق قابلِ ذکر ہے۔ رومی کی اصطلاح میں ''عشق کسی محبوبہ پری تمثال کی ہوس آمیز محبت نہیں بلکہ وہ ایک ایسا لافانی جذبہ ہے جو کائنات کے حسن کو اپنی گرفت میں لیتا اور اس خیر مطلق سے فروغ حاصل کرتا ہے۔ جو خود خالقِ کائنات کا جمال ہے''[1]

مثنوی کے شروع ہی میں عشق سے متعلق یہ ولولہ انگیز ابیات ملتے ہیں۔

شاد باش اے عشق خوش سودائے ما
ای طبیب جملہ علت ہای ما
ای دوائے نخوت و ناموسِ ما
ای تو افلاطون و جالینوس ما
جسم خاک از عشق بر افلاک شد
کوہ در رقص آمد و چالاک شد
عشق جان طور آمد عاشقا
طور مست و خر موسیٰ صاعقا
سر پنہاں است و اندر زیر و بم
فاش اگر گویم جہاں برہم زنم

مولانا روم کے ہمہ گیر تصور کو علامہ اقبال نے اور زیادہ وسعت و معنویت اور فروغ عطا کیا۔ اقبال کے نزدیک عشق وہ داخلی توانائی یا نورانی قوت ہے، جس کے ذریعہ سے آدمی کائنات کی تسخیر کرتا ہے اور اپنے مقصود و مطلوب تک پہنچتا ہے۔ یہ عشق بڑا انقلاب آفرین اور عالمگیر ہے اور تمام کائنات پر چھایا ہوا ہے۔ اس کی قوت و وسعت اور کمالات کی کوئی حد نہیں۔ یہی حیات کے ارتقاء کا موجب ہے اور مقصود و منتہائے زندگی بھی۔ اسی سے زندگی موت پر فتح پاتی ہے۔

ہے ازل کے نسخۂ دیرینہ کی تمہید عشق
عقل انسانی ہے فانی زندہ و جاوید عشق

اقبال کا عشق اگرچہ اکثر شعراء کی طرح مجاز ہی سے شروع ہوا لیکن ان سب کے برعکس انسانی عظمت و رفعت کے خیال اور اس نمائندہ مردِ مومن اور انسانِ کامل کے تصور کے پیش نظر یہ بہت پھیل گیا۔ غرضیکہ اجتماعی اور اخلاقی مقاصد میں اس عشق سے اپنی توسیع و تکمیل کی اور اسی راہ سے روحِ کائنات اور حسن ازل سے رابطہ قائم کیا۔ اس کیلئے اقبال کو بڑا ریاض کرنا پڑا اور نفسانی طور پر بڑے ایثار سے کام لینا پڑا۔ اس طرح کی فنی اور شاعرانہ عظمت میں کوئی فرق نہ پڑا بلکہ اس میں ایک خاص کیفیت اور معنویت پیدا ہوگئی۔

اقبال عشق کو نہایت وسیع معنوں میں استعمال کرتا ہے۔ عشق ہی کی قوت سے انسانی خودی اپنی منزلیں طے کرتے ہوئی نیابت الٰہی کے منصب پر فائز ہوتی ہے اور اسی کے زور سے تسخیر کائنات کر کے مشیّت الٰہی کو پورا کرتی ہے۔ عشق

کیلئے کہیں کہیں وہ آرزو کا لفظ بھی استعمال کرتا ہے۔ کبھی کبھی خودی اور عشق کو مترادف الفاظ کے طور پر برت لیتا ہے۔ ایسا محسوس ہوتا ہے کہ اس کو عشق سے عشق ہے۔ جدت آفرینی، تخلیق اقدار اور اسرارِ حیات کا انکشاف اس عشق کی خصوصیات ہیں۔ زندگی کے ارتقاء کا بھی یہی متحرک ہے۔ اس کی روشنی میں خودی (انائے محدود) انسان کامل (انائے مکمل) سے فروغ حاصل کر کے خدا کی خودی (انائے مطلق) کا قرب حاصل کرتی ہے۔ اقبال وجودی صوفیہ اور متصوفین کی طرح وصل یا فنا کا قائل نہیں۔ اس کے برعکس اس کے عشق کا تقاضا انفرادی خودی کی بقاہے جو قربت کے باوجود فراق میں ہی ممکن ہے۔

عشق نسوانی یا مجاز سے انحراف کے زمانے میں اقبال نے یہ شعر بھی کہے تھے۔

پھڑک اٹھا کوئی تیرے ادائے ما عرفنا پر
ترا رتبہ رہا بڑھ چڑھ کے سب ناز آفرینوں میں

ایک اور جگہ فرماتے ہیں

خدا کے عاشق تو ہیں ہزاروں بنوں میں پھرتے ہیں مارے مارے
میں بندہ اس کا بنوں گا جس کو خدا کے بندوں سے پیار ہوگا

اس سے ظاہر ہے کہ وہ ایسے بندۂ خدا کی جستجو میں تھا جو نہ صرف بندگان خدا کا محبّ بلکہ محبوب بھی ہو۔ اپنے ضمیر میں ٹٹولنے اور تاریخ عالم میں کھوج لگانے کے بعد اس کو وہ ہستی ''مردمومن'' یا ''انسان کامل'' کی شکل میں نظر آتی ہے جو اجتماعِ

ملیؐ کی روح وروان اور کائنات کا خلاصہ ہے۔ پھر اقبال کے عشق کا کیا ٹھکانہ۔ اس نے اس طرح کے شعر بھی کہے۔

بمصطفیٰؐ برساں خویش را کہ دیں ہمہ اوست
اگر باو نرسیدی تمام بولہبی است

وہ دانائے سبل ختم الرسلؐ مولائے کل جس نے
غبارِ راہ کو بخشا فروغِ وادیٔ سینا
نگاہِ عشق و مستی میں وہی اول وہی آخر
وہی قرآں وہی فرقاں وہی یاسیں وہی طاہا

اگر ہو عشق تو ہے کفر بھی مسلمانی
نہ ہو تو مردِ مسلماں بھی کافر و زندیق

گویا خیر وشر کا امتیاز عشق ہی سے ممکن ہے

اقبال کے نزدیک عشق ہی مدعائے زندگی اور اصل حیات ہے۔

مردِ خدا کا عمل عشق سے صاحب فروغ
عشق ہے اصل حیات موت ہے اس پر حرام
تند و سبک سیر ہے گرچہ زمانے کی رو
عشق خود اک سیل ہے سیل کو لیتا ہے تھام

عشق کی تقویم میں عصرِ رواں کے سوا
اور زمانے بھی ہیں جن کا نہیں کوئی نام
عشق دم جبرئیل عشق دل مصطفےٰؐ
عشق خدا کا رسول عشق خدا کا کلام
عشق کی مستی سے ہے پیکر گلِ تابناک
عشق ہے صہبائے خام عشق ہے کاس الکرام
عشق فقیہِ حرم عشق امیر جنود
عشق ہے ابن السبیل اس کے ہزاروں مقام
عشق کے مضراب سے نغمۂ تارِ حیات
عشق سے نورِ حیات عشق سے نارِ حیات

''عشق سے انسان لزوم و جبر کی زنجیروں سے رہائی پاتا اور حقیقی آزادی سے ہمکنار ہوتا ہے۔ یہی مقاصد کے رخ زیبا پر غازہ لگاتا اور سعی و عمل کیلئے ان میں دلکشی پیدا کرتا ہے۔ اس کا خاصہ پیہم آرزو ہے جو زندگی میں نئی نئی منزلوں کی نشاندہی کرتی ہے۔

ہر لحظہ نیا طور، نئی برق تجلّی
اللہ کرے مرحلۂ شوق نہ ہو طے[1]

گویا اقتباس کا مطلب یہ ہے کہ عشق انسان کو جبر کی بجائے اختیار عطا کرتا ہے

ا۔ ''حافظ اور اقبال''۔ ص ۱۶۴۔ ڈاکٹر یوسف سلیم حسین خان

تا کہ وہ آزادی کے ساتھ زندگی کے اعلیٰ مقاصد حاصل کرنے کیلئے سعی و عمل اور جدو جہد اور ذوق عمل کو جاری رکھ سکے۔ یہی اس کی زندگی ہے۔ عشق کا یہ تصور روایتی تصوف میں ناپید ہے۔

اقبال کو اس روایتی تصوف پر جو اعتراض ہے اس کی ایک بڑی وجہ یہ ہے کہ اکثر صوفیہ کو یہ تصوف جبر کی طرف لے آیا۔ وہ اشاعرہ اور معتزلہ کے مابہ الانتزاع مسائل میں سے ایک اختیار انسانی کا مسئلہ تھا۔ اشاعرہ جبری تھے اور معتزلہ قدری۔ قرآن نے زندگی کے دیگر اہم مسائل کی طرح اس میں بھی اعتدلال اور توازن اور عقل سلیم کا راستہ اختیار کیا تھا کہ خدا قادر مطلق ضرور ہے، کائنات میں جو کچھ ہے وہ اس کی مشیت کا نتیجہ ہے لیکن اس کی مشیت عقل وعدل اور رحم سے ہمکنار ہے۔ خدا نے اپنی مرضی سے انسان کو ایک گونہ صاحب اختیار بنایا ہے۔ تا کہ وہ جبر سے نہیں بلکہ اپنی آزادانہ رضا سے اپنی مرضی کو خدا کی مرضی سے ہم آہنگ کر دے۔ لیکن انسان کلیتاً مختار بھی نہیں ہے۔ اس کے اختیار کے بھی کچھ حدود ہیں۔ انسان بیک وقت بعض حیثیتوں سے مختار اور دیگر حیثیتوں سے مجبور ہے۔ الایمان بین الجبر و الاختیار اگر اختیار کو تسلیم نہ کیا جائے تو ایمان کی تمام تعمیر ہی منہدم ہو جاتی ہے۔ اقبال کئی وجوہ سے رومی کا مرید ہے۔ اس کا ایک بڑا سبب یہ ہے کہ صوفیہ کرام میں رومی سے زیادہ کوئی اختیار کا قائل معلوم نہیں ہوتا۔ مثنوی میں انہوں نے نہایت حکیمانہ انداز سے بحث کی ہے اور نہایت لطیف نکتے پیدا کئے ہیں۔ فرماتے ہیں کہ ”فلاسفر اور متکلمین جبر و اختیار

کے مسئلے میں کتے سے زیادہ جاہل معلوم ہوتے ہیں۔ کتے کو اگر کوئی شخص پتھر مارے تو حالانکہ چوٹ اس کو پتھر سے لگی ہے۔ لیکن کتا پتھر پر غضب آلود نہیں ہوتا۔ وہ پتھر مارنے والے پر جوش انتقام میں جھپٹتا ہے۔ کیونکہ اسے معلوم ہے کہ پتھر بیچارہ جمادِ مجبور ہے اس لئے اس کا کیا قصور ہے۔ قصور اس صاحب اختیار انسان کا ہے جس نے اپنے اختیار کا غلط استعمال کیا ہے۔ روایتی تصوف میں جو نفی خودی کا زور و شور ہے۔ اس کا ایک لازمی نتیجہ یہ ہے کہ انسان کو مطلقاً مجبور سمجھا جائے۔ رومیؔ کے سوا تصوف کا تمام لٹریچر جبر ہی کی تعلیم سے لبریز ہے"[1]

یہاں پر اس امر سے بحث نہیں کہ اقبال نے رومی سے کیا لیا؟ اور اس پر کیا اضافہ کیا؟ یہ ایک الگ موضوع ہے۔ صرف یہ دکھانا مقصود ہے کہ رومی کے تصور عشق اور عقیدہ اختیارِ انسانی اور پھر ان دونوں کے بے پناہ امکانات سے اقبال کیوں خصوصی طور متاثر ہوا۔ گو کہ ان کے دیگر تصورات مسئلہ ارتقاء اور عقیدۂ عظمت انسانی وغیرہ سے بھی اس نے کچھ اثر قبول کیا۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ رومی کی طرح اقبال نے یہ سب کچھ قرآن میں ڈوب جانے کے بعد ہی حاصل کیا۔

"اقبال کے پاس زندگی کی تمام صداقتوں کی کسوٹی قرآن ہے اور تصوف میں سے بھی اس نے وہی چیزیں اخذ کی ہیں، جن میں قرآنی نظریۂ حیات کی وسعت اور گہرائی دکھائی دیتی ہے۔ اقبال کی توحید توحیدِ قرآنی ہے جو فلسفیانہ اور متصوفیانہ وحدت الوجود سے متمائز ہے۔ وہ انسان کو صاحب اختیار

۱۔ فکر اقبال۔ ص ۲۷۸۔۲۷۶۔ ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم

ستی سمجھتا ہے۔ کیونکہ قرآن اسے اپنے افعال پر ایک گونہ قدرت عطا کرتا ہے۔ اختیار ہی وہ امانت ہے جسے جمادی، نباتی اور حیوانی فطرت مجبور نے خطرناک سمجھ کر قبول نہ کیا۔ قرآن دنیا و مافیہا کو مایا یا فریب ادراک نہیں کہتا۔ وہ ایمان اور عمل سے انسان کی خودی کو استوار کرنا چاہتا ہے۔ انسان کے اندر عشق الٰہی کو بھی خالق کی طرح آفریدہ کار ہونا چاہئے۔ اسلام رہبانیت اور خانقاہ نشینی کا مخالف ہے۔ محبت الٰہی کا تقاضا محض خلوت نہیں بلکہ جلوت بھی ہے۔ اقبال صوفیۂ کبار کے ساتھ عقیدت رکھتا ہے لیکن جہاں کہیں اس کو ان کے فکر و نظر کا کوئی پہلو غیر اسلامی اور منافی حیات دکھائی دیتا ہے۔ وہاں وہ بے باکانہ مخالفت بھی کرتا ہے۔ پیر رومیؔ کا مرید ہے۔ لیکن محی الدین ابن عربی کا مخالف ہے۔ جس کی ''فصوص الحکم'' میں اس کو توحید سے زیادہ الحاد نظر آتا ہے۔ وہ بڑی عقیدت سے مجدد الف ثانی کے تصوف کا قائل ہے، جس نے تصوف کو دوبارہ شریعت اسلامی سے ہم آغوش کرنے کی کوشش کی کیونکہ دورِ اکبری میں ویدانت اور تصوف کی ہمنوائی اسلام کے بنیادی عقاید کی بیخ کنی کر رہی تھی جس سے اسلام کا نظام متزلزل ہو رہا تھا۔ جس زمانے میں تصوف کا بہت زور و شور تھا۔ اس زمانے میں بھی غلط اندیش اور غلط کار صوفیوں کے خلاف خود بلند مرتبہ صوفیوں نے بہت کچھ لکھا ہے۔ اقبال نے ماضی کے تصوف پر بھی تنقید کی ہے اور زمانہ حال کے پیشہ ور مدعیان طریقت کے چہروں سے بھی نقاب الٹ دیا ہے۔ اس سے یہ نتیجہ نہ نکلنا چاہئے کہ وہ اس کا قائل ہے کہ تصوف نے اسلام کی کچھ خدمت نہیں کی، لیکن اب جو زمانۂ حال میں

صوفی رہ گئے ہیں، ان میں معدودے چند کے سوا اقبال کو معرفت اور عشق کا فقدان دکھائی دیتا ہے۔ ان کے خلاف وہ جو کچھ کہتا ہے وہ تمام تصوف کی تنقیص نہیں، بلکہ اس طرزِ فکر و عمل کی تردید ہے، جس نے ادنیٰ درجے کی اقتدار پسندی کو روحانیت کا جامہ پہنا کر عوام کو دھوکے میں مبتلا کیا ہے۔ اقبال چاہتا ہے کہ اب اس درویشی کا رنگ بدل جائے۔ درویش صرف خلوت گزیں نہ ہو بلکہ خارجی اور باطنی فطرت کا رمز آشنا اور فکر و نظر میں انقلاب پیدا کرنے والا ہو۔"[1]

قرآن کے قصہ آدم سے ظاہر ہے کہ آدم صفت علم کی وجہ سے مسجود ملائکہ ہو گیا اور یہ وہ حقیقت ہے جو عظمت انسانی پر دلالت کرتی ہے۔ پھر شیطان کے بہکانے سے شجرۂ ممنوعہ کا پھل چکھنے کے بعد اس نے توبہ کی اور ذات باری کی طرف رجوع کیا۔ یہ عمل اس کی محبت (عشق) کا تقاضا تھا۔ آخر میں ذات باری نے اس کو بحیثیت خلیفۃ الارض دنیا میں بھیج دیا، تاکہ وہ زمین پر خدا کی مشیت پوری کرے۔ انسان کا زمین پر اس منصب سے عہدہ برآ ہونا اس کی انفرادی صلاحیت (خودی) کی دلیل ہے۔ غرض انسان کی عظمت اس کی خودی اور اس کے علم و عشق کا ثبوت اسی ایک واقعہ سے ملتا ہے۔ گو کہ قرآن میں اور مقامات پر بھی اس کے اوصاف و امکانات پر روشنی پڑتی ہے یا کہیں کہیں صرف اشارے ملتے ہیں۔

"عشق" کا لفظ اگرچہ قرآن میں موجود نہیں۔ لیکن اس کا مفہوم شدید

۱۔ فکر اقبال۔ ص ۲۷۷۔ ۲۷۸۔ خلیفہ عبدالحکیم

محبت سے ادا کیا گیا ہے۔ جو مومن کی صفت ہے۔ والذین اٰمنو اشد حبا الله۔ خودی کا مفہوم قرآن کے اس دو لفظی کلام سے برآمد ہوتا ہے۔ علیکم انفسکم (یعنی اپنے میں مشغول ہو جاؤ) ذاتِ باری کے نزدیک انسانی عظمت کا معیار تقویٰ ہے۔ اکرم و مکرّم وہی ہے جو صاحبِ تقویٰ ہو، ان اکرمکم عند الله اتقکم۔ اسی طرح انسانی زندگی کے ارتقاء کے بارے میں ان آیات میں اشارے پائے جاتے ہیں۔ ایک وقت وہ تھا، جبکہ انسان کوئی قابل ذکر شئے نہ تھا۔ هل اتیٰ علی الانسان حین من الدھر لم یکن شیئاً مذکورا۔ اور پھر لترکبن طبقاً عن طبق ط فما لھم لا یومنون۔ (تم ایک مقام سے دوسرے مقام پر ترقی کرو گے پھر یہ لوگ ایمان کیوں نہیں لاتے) اور آخر میں اس ارتقاء کی انتہا کا کیا کہنا الیٰ ربك منتھھا۔ یعنی روح انسانی کا مطلوب و منتہا ذاتِ ربانی ہے۔

ان مثالوں سے ظاہر ہے کہ رومی اور اقبال دونوں نے قرآن پر تدبّر کر کے اس کے گوہر ہائے آبدار سے نہ صرف اپنے شعر و ادب کو مالا مال اور تابناک کر دیا ہے بلکہ اس طرح عالمی ادب پر بھی گہرا اثر ڈالا ہے۔ اقبال سے پیشتر اس طرح شعری کارنامے کا نمونہ سوائے رومی کے یہاں اور کہیں نہیں ملتا۔ یہی وجہ ہے کہ درمیان میں چھ سو سال کے زمانی بُعد کے باوجود اقبال نے رومی کو اپنا پیر و مرشد تسلیم کیا۔ کیونکہ رومی کے کلام خصوصاً مثنوی سے جس کے بارے میں کہا گیا ہے۔

مثنویٔ مولویٔ معنوی

ہست قرآں در زبانِ پہلوی

اقبال کو زبردست روحانی اور شعری تحریک ہوئی۔ گذشتہ سات سو برس میں اس مثنوی کا کثرت سے مطالعہ کیا گیا۔ نیز اس کی متعدد شرحیں لکھی گئیں۔ آج تک مطالعۂ رومی کی تاریخ کے پانچ دور قرار دئے گئے ہیں۔ جن میں اقبال آخری دور سے تعلق رکھتا ہے۔ اقبال نے مثنوی کو محض مطالعہ کی کتاب سے فکر و عمل کی کتاب میں بدل دیا"[1]۔ جو کوئی معمولی کارنامہ نہیں۔ اسی لئے اپنے فرزند جاوید کو مخاطب کر کے ملک وملت کے جوانوں کو یہ پیغام سنایا۔

پیر رومی را رفیق رہ بساز

تا ترا بخشد خدا سوز و گداز

کلامِ اقبال بھی کچھ کم قرآن کا ترجمان نہیں ہے۔ مولانا صلاح الدین کا کہنا ہے کہ "ہم نے آج تک اقبال کو کتاب مبین کے شارح اور مفسر کی حیثیت سے نہ پہچانا ہے، نہ قبول کیا ہے اور اس کی سب سے بڑی وجہ غالباً یہ ہے کہ اس نے وہ خرقہ کبھی زیب بر نہیں کیا جو مدعیان ارشاد و ہدایت کے تن پر عموماً دیکھا جاتا ہے۔"[2]

اقبال نے اگرچہ رومی سے بہت کچھ لیا لیکن ان کو بہت کچھ دیا بھی۔"

۱۔ مقامات اقبال۔ ص ۵۴۔ ڈاکٹر سید عبداللہ

۲۔ تصورات اقبال۔ ص ۱۶۰۔ مولانا صلاح الدین احمد

اگر رومی نے اقبال کے فکر کو چار چاند لگائے ہیں تو اقبال نے بھی رومی کے افکار عالیہ کو بڑی عزّت و شان سے دنیا میں متعارف کرایا۔ جس سے ان کے رتبہ و مقام کو پہلے سے کہیں زیادہ سر بلندی نصیب ہوئی''[1]۔ اتنا ہی نہیں، اقبال نے اپنے مرشد کے افکار و خیالات میں نہ صرف اضافہ کیا ہے بلکہ کہیں کہیں ان سے بھی آگے نکل گیا ہے۔ یہ ایک قدرتی امر تھا کیونکہ زمانہ چھ سو سال آگے نکل چکا تھا۔ لیکن دیکھنا یہ ہے کہ جس قدر عظیم المرتبت پیر رومیؔ تھا، مرید ہندی اس سے کمتر پائے کا ثابت نہ ہوا۔ ان دو خوش قسمت نابغاتِ روزگار سے قدرت نے پُر اسرار طور پر عالم انسانیت کی فلاح و بہبود کیلئے وہ کام لیا، جس کی مثال ملنا مشکل ہے۔ کیا عجب کہ مستقبل میں تمام دنیا انھی کے پیغام حیات کو لبیک کہہ کر اس پر عمل پیرا ہو جائے۔

علامہ اقبال نے ہر شخص کی دل کھول کر تعریف و تحسین کی، جس کے یہاں مثبت نظریۂ حیات ملتا تھا اور ہر شئے کی تنقید و تردید کی، جو ان کے فلسفۂ خودی کے منافی تھی۔ چنانچہ ان کے کلام میں ملاّ، صوفی، شاعر، فنکار اور فلسفی وغیرہ پر کسی نہ کسی سلبی اور ناخوب خصوصیت کی بناء پر تنقید ملتی ہے۔ ملاّ اور صوفی قدیم زمانے سے دین کے حامی تصور کئے جاتے ہیں۔ ملاّ بیچارہ اپنے علمی اور معاشی افلاس کی وجہ سے قابلِ رحم ہے۔ اس لئے سماج میں اس کا کوئی مقام نہیں۔ لیکن اپنی خاص ذہنیت اور بحث و تکرار کی سرشت کی وجہ سے مشہور ہے۔ صوفی

۱۔ مقامات اقبال۔ ص ۴۲۔ ۴۳۔ ڈاکٹر سید عبداللہ

کے اسلاف میں ضرور کوئی صاحبِ دل درویش تھا، جو مرجع خلائق تھا۔ پھر اس کی اولاد کو بھی اسی قدر و منزلت سے دیکھا گیا۔ یہاں تک کہ یکے بعد دیگرے وہ موروثی طور پر سجادہ نشین ہو گئے۔ لیکن پیر رہبر میں جو بات ہونی چاہیے تھی وہ ان میں ناپید تھی۔

رہے عام شعراء جن کی زندگی کا کوئی نصب العین نہیں ہوتا اور جو ایمان و عمل سے محروم ہوتے ہیں، ان کے بارے میں قرآن کا ارشاد ہے۔ والشعراء یتبعھم الغاؤن الم تر انھم فی کل وادٍ یھیمون و انھم یقولون مالا یفعلون۔ (یعنی گمراہ لوگ ان کی پیروی کرتے ہیں۔ وہ خیالات کی وادیوں میں بھٹکتے پھرتے ہیں اور جو کہتے ہیں کرتے نہیں) اقبال نے ان تینوں ملاّ، صوفی اور شاعر کی حقیقت حال میں تین شعروں کی ایک چھوٹی سی نظم ''مستیٔ کردار'' میں یوں ظاہر کی ہے۔

صوفی کی طریقت میں فقط مستیٔ احوال
ملاّ کی شریعت میں فقط مستیٔ گفتار
شاعر کی نوا مردہ و افسردہ و بے ذوق
افکار میں سرمست نہ خوابیدہ نہ بیدار
وہ مردِ مجاہد نظر آتا نہیں مجھ کو
ہو جس کے رگ و پے میں فقط مستیٔ کردار

یعنی صوفی حال میں مست ہے۔ ملاّ قال میں مست اور شاعر جو نہ خوابیدہ ہے اور

نہ بیدار۔ ان میں کوئی مجاہد کی طرح صاحب کردار نہیں۔ گویا طریقت، شریعت اور شعروادب تینوں زندگی سے خالی ہوکر بے روح ہو گئے ہیں۔

نظم ''ساقی نامہ'' میں کہا ہے کہ اگرچہ زمانے کے انداز بدل گئے۔ سرمایہ داری کا دور گزر گیا اور کمزور قومیں بیدار ہونے لگیں۔ لیکن

مسلماں ہے توحید میں گرم جوش
مگر دل ابھی تک ہے زنّار پوش
تمدن، تصوف، شریعت، کلام
بتانِ عجم کے پجاری تمام
حقیقت خرافات میں کھوگئی
یہ امّت روایات میں کھو گئی
لبھاتا ہے دل کو کلام خطیب
مگر لذّتِ شوق سے بے نصیب
بیاں اس کا منطق سے سلجھا ہوا
لغت کے بکھیڑوں میں الجھا ہوا
وہ صوفی کہ تھا خدمت حق میں مرد
محبت میں یکتا حمیت میں فرد
عجم کے خیالات میں کھوگیا
یہ سالک مقامات میں کھو گیا

بجھی عشق کی آگ اندھیر ہے
مسلماں نہیں راکھ کا ڈھیر ہے

ان ابیات میں نہ صرف ملاّ (خطیب) اور صوفی پر تنقید کی گئی ہے بلکہ مسلمان اور اس کے تمدن پر من حیث الکل دردمندی کے ساتھ تبصرہ کیا گیا ہے۔ زندگی کے کسی اعلیٰ نصب العین کی عدم موجودگی میں عشق کی آگ بجھ گئی ہے اور مسلمان راکھ کا ڈھیر ہو کر رہ گیا ہے۔

علامہ کے یہاں ملاّ۔ صوفی اور فنکار (آرٹسٹ) وغیرہ پر کہیں کہیں فرداً فرداً بھی تنقید کی گئی ہے۔ یہ اشعار ملاحظہ ہوں

بٹھا کے عرش پر رکھا ہے تو نے اے واعظ!
خدا وہ کیا ہے جو بندوں سے احتراز کرے
کوئی یہ پوچھے کہ واعظ کا کیا بگڑتا ہے
جو بے عمل پہ بھی رحمت وہ بے نیاز کرے

میں جانتا ہوں انجام اس کا
جس معرکے میں ملاّ ہو غازی

ملا کو جو ہے ہند میں سجدے کی اجازت
نادان سمجھتا ہے کہ اسلام ہے آزاد

قوم کیا چیز ہے قوموں کی امامت کیا؟
اس کو کیا سمجھیں یہ بیچارے دو رکعت کے امام

ملّائے حرم سے

عجب نہیں کہ خدا تک تری رسائی ہو
تری نگہ سے ہے پوشیدہ آدمی کا مقام
تری نماز میں باقی جلال ہے نہ جمال
تری اذاں میں نہیں ہے مری سحر کا پیام

صوفی سے

تری نگاہ میں معجزات کی دنیا
مری نگاہ میں ہے حادثات کی دنیا
تخیّلات کی دنیا غریب ہے لیکن
غریب تر ہے حیات وممات کی دنیا
عجب نہیں کہ بدل دے اسے نگاہ تری
بلا رہی ہے تجھے ممکنات کی دنیا

ہنروران فن

عشق و مستی کا خسارہ ہے تخیل ان کا
ان کے اندیشۂ تاریک میں قوموں کا زوال
موت کی نقش گری ان کے صنم خانوں میں
زندگی سے ہنران برہمنوں کا بیزار
چشم آدم سے چھپاتے ہیں مقامات بلند
کرتے ہیں روح کو خوابیدہ بدن کو بیدار
ہند کے شاعر وصورت گرو افسانہ نویس
آہ بیچاروں کے اعصاب پہ عورت ہے سوار

یہ فقط چند مثالیں ہیں، جن سے ظاہر ہے کہ علامہ اقبال ان تمام چیزوں کی تنقید و تردید کرتے ہیں، جو دلوں میں ولولے بیدار کر کے جدو جہد حیات اور زندگی کے اقدار عالیہ کے فروغ کیلئے آملدہ نہ کریں۔ فنونِ لطیفہ کا محاکمہ کرتے ہوئے انہوں نے آخر میں فرمایا ہے۔

بے معجزہ دنیا میں ابھرتی نہیں قومیں
جو ضرب کلیمی نہیں رکھتا وہ ہنر کیا

یعنی ہنر میں ایسا اعجاز ہو کہ اس سے زندگی کے سرچشمے پھوٹیں۔ جیسے عصائے موسیٰ کی ضرب سے چٹان میں سے بارہ چشمے جاری ہوئے تھے۔ وہ دین ہو یا ہنر اگر خودی کی حفاظت نہ کر سکیں۔ تو اس سے اقوام عالم کو ذلّت کے سوا اور کچھ حاصل

نہیں ہوسکتا۔

اگر خودی کی حفاظت کریں تو عین حیات
نہ کرسکیں تو سراپا فسون و افسانہ
ہوئی ہے زیرِ فلک امتوں کی رسوائی
خودی سے جب ادب و دیں ہوئے ہیں بیگانہ

علامہ نے زندگی کے منافی افکار و خیالات ہی کی تنقید و تردید نہیں کی ہے بلکہ فلاسفہ اور ان کے منفی و مضر فلسفہ کو بھی ہدفِ تنقید بنایا ہے۔ چنانچہ فلسفہ پر یوں اظہار خیال فرمایا ہے۔

پیدا ہے فقط حلقۂ ارباب جنوں میں
وہ عقل کہ پاجاتی ہے شعلہ کو شرر سے
جس معنیٔ سنجیدہ کی تصدیق کرے دل
قیمت میں بہت بڑھ کے ہے تابندہ گہر سے
یا مردہ ہے یا نزع کی حالت میں گرفتار
جو فلسفہ لکھا نہ گیا خونِ جگر سے

فلسفی بوعلی سینا نے علم و فضل کے بل پر جو مشاہدات شیخ ابوسعید ابوالخیرؒ کے پاس بیان کئے تھے تو شیخ نے کہا تھا۔ ''آنچہ میدانی می بینم'' یعنی جو کچھ تو جانتا ہے۔ وہ میں دیکھتا ہوں۔ جاننا عقل کا کام ہے اور دیکھنا عشق کا۔ اسی لئے علامہ نے کہا ہے

بو علی اندر غبارِ ناقہ گم
پیرِ رومی پردۂ محمل گرفت

یعنی بو علی سینا ناقہ لیلیٰ کے گرد و غبار میں گم ہو گیا۔ جبکہ رومی محمل لیلیٰ کے پردہ ہٹانے میں کامیاب ہوا۔ مراد یہ کہ ایک زندگی بھر فلسفہ کی موشگافیوں میں الجھتا رہا اور دوسرے نے واشگاف طور پر حقیقت کا مشاہدہ کیا۔ یہی علم و عقل اور عشق و وجدان کا فرق ہے۔

اقبال نے جا بجا عقل کے مقابلے میں عشق کو ترجیح دی ہے لیکن وہ عقل کی طاقت کے منکر نہیں ہیں۔ آدمی عقل کے زور سے مادی عناصر پر فتح حاصل کر سکتا ہے اور دنیاوی معاملات کو سلجھا سکتا ہے۔ اس سے آگے عقل کے بس کی بات نہیں۔ لیکن عشق کی دسترس میں عالم طبعیات بھی ہے اور عالم مابعد الطبعیات بھی۔ اسی سے تسخیر کائنات اور جلوۂ ذات ممکن ہے، اس کی طاقت بے نہایت ہے۔ علم و عشق کے بارے میں علامہ کا ارشاد ہے۔

(۱)

علم نے مجھ سے کہا عشق ہے دیوانہ پن
عشق نے مجھ سے کہا علم ہے تخمین و ظن
بندۂ تخمین و ظن کرم کتابی نہ بن

(۲)

عشق کی گرمی سے ہے معرکہ کائنات
علم مقام صفات عشق تماشائے ذات
عشق سکون و ثبات، عشق حیات و ممات
علم ہے پیدا سوال عشق ہے پنہاں جواب

(۳)

شرح محبت میں ہے عشرت منزل حرام
شورش طوفاں حلال لذّت ساحل حرام
عشق میں بجلی حلال عشق پہ حاصل حرام
علم ہے ابن الکتاب عشق ہے ام الکتاب

اب اگر عشق اور عقل میں باہم اشتراک ہو تو یہ دنیا کیا سے کیا ہو جائیگی۔ اقبال نے عالم نو کی تعمیر و تشکیل کیلئے عشق اور عقل کی آمیزش اور ترکیب کا پیغام دیا۔ وہ موجودہ انسانی تہذیب کیلئے تجدید و بقا کا ضامن ہے۔

عشق چوں بازیر کی ہم بر شود
نقش بند عالم دیگر شود
خیز و نقش عالم دیگر بنہ
عشق را زیر کی آمیزدہ

وجودی فلسفیوں اور روایتی صوفیوں کا امام دیرینہ حکیم افلاطون تک علامہ اقبال کی

تنقید زد میں آیا ہے۔ اس لئے کہ اس کی اور سکونی تصوریت جسے عینیت (آئیڈیل ازم) بھی کہتے ہیں، شاعر مشرق کے فلسفہ بے خودی، اس کی مقاصد آفرینی اس کی حرکت و عمل اور اس کے نصب العین کے بالکل منافی تھی۔ افلاطون نے عالم امکان سے ماورا، ایک اور عالم یعنی عالم اعیان کا تصور پیش کیا۔ جس میں اس عالم مادی کی ہر شئے کا عین (صورت مجرّدہ) خدا کے علم میں موجود ہے۔ یہ صور مجرّدہ علمیہ گویا ذات باری کے خیالات ہیں۔ انہی اعیان (صور علمیہ) نے عالم امکان میں محسوس یا مادی صورتیں اختیار کی ہیں۔ لہذا عالم امکان (مع انسان) جو عالم اعیان کا عکس یا نقل ہے، فریب نظر اور غیر حقیقی ہے۔ اس لئے کہ یہ تغیر پذیر اور زمانی ہے۔ اس کے مقابلے میں عالم اعیان (آرکی ٹائپس) حقیقی اور ابدی ہے۔ ''دنیا کے خارجی حقائق زمان و مکان، مادہ اور سلسلۂ علل و اسباب وغیر سب بے حقیقت ہیں۔ افلاطون کے اعیان نامشہود یا آرکی ٹائپس خارجی حقیقت اور زندگی سے ماورا حیثیت رکھتے ہیں۔ گویا کہ وہ مطلق العنان طور پر زندگی پر عاید کئے گئے ہیں۔ انسان اپنی جدوجہد سے ان کی تخلیق نہیں کرسکتا۔ ان کا ادراک صرف اس تعلق کو سمجھنے سے کیا جاسکتا ہے۔ جو انہیں کل حقیقت کے ساتھ حاصل ہے۔ اس قسم کی داخلیت ایک طرح کی باطنیت ہی پر جا کر ختم ہوسکتی تھی۔ جس کی وجہ سے انسانی ذمہ داری اور اخلاق کی جڑیں کھوکھلی ہوگئیں''۔[۱]

۱۔ روحِ اقبال۔ ص ۱۵۳۔۱۵۴۔ ڈاکٹر یوسف حسین خان

افلاطون کی تصوریت میں عالم محسوسات میں جو کچھ ہوتا ہے وہ متحرک اور تاریخی ارتقاء کی بجائے مسلسل گردش کا پابند ہے۔ روح بھی چکر کی پابند ہے۔ زندگی کے بعد موت ہے، اور موت کے بعد زندگی، گویا یہ بھی آواگون (تناسخ) ہی کا چکر ہے۔ آخر ایسا کیوں ہوتا ہے، اس کا جواب ہی نہیں ملتا، اگر عالم محسوس عالم اعیان کی نقل ہے تو اس نقل کو پیدا کرنے کا کیا فائدہ ہے؟ اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ خارجی عالم خدا کا کارنامہ ہے اور اس سے اس کے احسان وکرم کا اظہار ہوتا ہے۔

افلاطون نے تجریدی علم کے حصول اور تعقل ہی پر زور دیا ہے وہ اسی کو مسرت کا ذریعہ سمجھتا ہے۔ زندگی کے اداروں کو مفید بنانے کیلئے ان کا علم اور تعقل کافی ہے۔ ان میں تبدیلی یا انقلاب پیدا کرنی کی ضرورت نہیں۔ اس نے انسانی عزم وعمل اور عشق و وجدان کے امکانات کی طرف کوئی توجہ نہیں کی ہے کیونکہ وہ موضوع ومعروض کی دوئی کا قائل تھا اور انسانی ذہن اور فطرت میں جو ایک خاص رشتہ ہے، اس سے بھی غافل تھا۔

عالم محسوسات کو غیر حقیقی بتانے کے باوجود افلاطون اس کے احوال سمجھنے میں عمر بھر مصروف رہا۔ چنانچہ اس کی اکاڈمی میں سیاست، اصول، تعلیم، اخلاق، ریاضی، قانون اور نباتات پر کتابیں لکھی گئیں۔ سکونی فلسفہ کے باوصف وہ اپنی ذاتی زندگی میں متحرک رہا۔ اور عمر کا بڑا حصہ سفر میں گزارا۔ اگر اس کی عینیت حرکی ہوتی، تو وہ اسلام سے بہت قریب ہو جاتا۔ افلاطون خدا کے باوجود انسانی روح

کی بقاء اور اخلاقی زندگی کی اہمیت کا قائل تھا۔ میرے خیال میں افلاطون پر اقبال کی تنقید ضرورت سے زیادہ سخت ہے۔ جس طرح افلاطون کے اعیان نامشہود ہیں، اسی طرح اسلام میں بھی غیب پر ایمان کے ساتھ حاضر کو بدلنے کیلئے جدوجہد کرنے کو اسلام کی روح قرار دیا ہے۔ افلاطون کے یہاں اسلامی تعلیم کا یہ دوسرا حصہ بالکل غائب ہے۔ اقبال نے اپنے اس شعر میں اسلامی عقیدے کے دونوں حصوں کو بڑی خوبی سے پیش کیا ہے۔

چوں نہاں از خاک ایں گلزار خیز
دل بہ غائب بندو با حاضر ستیز[۱]

تیسری صدی عیسوی میں فلاطینوس (پلاٹی نس) نے افلاطون کے خیالات (اعیان نامشہود) کو اسراریت کا رنگ دیدیا۔ جس کا اثر مسیحی اور اسلامی اور اسلامی تصوف پر پڑا۔ فلاطینوس کے نظریئے کا لب لباب یہ ہے کہ انسانی روح بالاتر عالمگیر روح یا وحدت کیساتھ اتحاد کلّی کی جستجو میں رہتی ہے۔ اس وحدت یا حقیقت کلی کی طرف عروج اس وقت ممکن ہے، جب یہ عالم محسوسات سے ماوراء ہو جائے اور جسم کی زندگی سے منہ موڑ لے، کیونکہ مادہ شر ہے، مادی زندگی انسان کو اوپر اٹھنے سے روکتی ہے۔ وہ روح کیلئے حجاب بن جاتی ہے جب روح کا حقیقت کلی سے اتحاد حاصل ہوتا ہے۔ اگر ہوتا ہے تو بہت تھوڑی مدت کیلئے۔ ''نو فلاطونیت (حکمتہ الاشراق) میں ذاتِ واجب نور محض ہے۔ جس کی شعاعیں تمام

۱۔ روحِ اقبال۔ ص ۱۵۶۔ ڈاکٹر یوسف حسین خان

ہستی کو منور کرتی ہیں۔ ہر وجود کا مرتبہ اس تنویر سے متعین ہوتا ہے۔ جو وہ مرکز ہستی سے حاصل کرتی ہے۔ حکمت اشتراق میں یہ اصول پیش کیا گیا ہے کہ نامکمل کو مکمل کا عشق ہوتا ہے اور وہ اس کی طرف کھینچتا ہے۔ چنانچہ انسانی ارواح اپنی اصل یعنی ذات باری تعالیٰ کی طرف کھینچتی ہیں اور اس میں فنا ہو جانا چاہتی ہیں۔ یہ وحدت وجود جس کا ماخذ فلاطینوس ہے، مشرق وسطیٰ کے اسلامی صوفیہ میں بے حد مقبول ہوا۔ مشرق وسطیٰ سے وحدتِ وجود کا یہ نظریہ ایران، اندلس اور ہندوستان پہنچا۔ ان ممالک کے مقامی اثرات سے اس میں طرح طرح کے برگ و بار پیدا ہوئے۔ فارسی شاعری میں تصوف کے مضامین کو غیر معمولی مقبولیت حاصل ہوئی۔ اس طرح تصوف اسلامی ملکوں کی علمی اور تہذیبی ورثے کا لازمی جز بن گیا جس کا نکلنا پھینکنا بہت دشوار تھا۔''[1]

مولانا روم کی مثنوی بھی اسی مضمون سے شروع ہوتی ہے کہ انسانی ارواح اپنی اصل ہستی ذاتِ واجب کی طرف رجوع اور وصل کی شدید آرزو رکھتی ہیں اور جب تک یہ آرزو پوری نہ ہو جائے وہ سخت بیقرار و مضطرب رہتی ہیں۔

ہر کسی کو دور ماند از اصل خویش

باز جوید روزگار وصل خویش

''یہی اشراق اور فلاطینوسی فلسفہ کسی قدر تغیر کے ساتھ جلال الدین رومی کا فلسفۂ ارتقاء بن گیا ہے کہ تمام ارواح خدا سے صادر ہوئی ہیں اور ان کی جو ماہیت ہے

ا۔ روحِ اقبال۔ ص ۱۵۸۔ ۱۵۹۔ ڈاکٹر یوسف حسین خان

وہ الٰہی ہے۔اس لحاظ سے عالم ارواح بھی غیر مخلوق اور قدیم ہے۔ خدا سے لیکر جمادات تک موجودات کا ایک تدریجی نظام ہے۔ ہر روح خدا سے جدا ہو کر پہلے اسفل السافلین میں گرتی ہے۔ لیکن اپنی اصل کی طرف رجعت کا میلان اس میں بدستور باقی رہتا ہے۔"[1]

اس موقع پر یہ امر غور طلب ہے کہ کیا فلاطینوس کا نظریہ اتحاد اور رومی کا تصور وصل ایک ہی چیز ہے؟ نیز کیا رومی کے عقیدۂ رجوع الی اللہ اور نظریۂ ارتقاء کا ماخذ صرف فلسفۂ اشراق ہی ہے؟ میرے خیال میں ایسا نہیں ہوسکتا۔ صرف یہ کہا جا سکتا ہے کہ اس فلسفہ سے انہیں محض تحریک ہوئی ہے۔ ورنہ قرآن سے بھی یہ عقید اخذ کیا جا سکتا ہے۔ خدا تعالیٰ نے سب سے بڑی انسانی صفت کی طرف اشارہ کیا۔ ونفحت فیه من روحی (میں نے اس کے اندر اپنی روح پھونک دی) دوسری جگہ ہے۔ الی ربك منتهما (انسان کا مقصود و منتہا رب ہی ہے) نیز واقعۂ میثاق ازل (عہد الست) ملاحظہ ہو۔ قرآن کا ارشاد ہے "اور جب کہ آپ کے رب نے اولاد آدم کی پشت سے ان کی اولاد کو نکالا اور ان سے انہی کے متعلق اقرار لیا۔ (عالم ارواح میں) کیا میں تمہارا رب نہیں ہوں؟ سب نے جواب دیا قالو بلیٰ ہم سب اس واقعہ کے گواہ بنتے ہیں تا کہ تم لوگ قیامت کے روز (یوں نہ) کہنے لگو کہ ہم تو اس (توحید) سے محض بے خبر تھے یا (یوں) کہنے لگو کہ (اصل) شرک تو ہمارے بڑوں نے کیا تھا اور ہم ان کے بعد ان کی

۱۔ فکر اقبال۔ ص ۲۲۳۔ ڈاکٹر خلیفہ عبد الحکیم

نسل میں ہوئے۔ سو کیا ان غلط راہ (نکالنے) والوں کے فعل پر آپ ہم کو ہلاکت میں ڈال دیتے ہیں اور ہم اسی طرح آیات کو صاف صاف بیان کرتے ہیں تا کہ وہ باز آجائیں۔

(الاعراف ۱۷۲ تا ۱۷۴)

عہد نامہ کیلئے تمام ارواح کا یہ پہلا اجتماع یا تو تخلیق آدم کے وقت ہوا یا جب حضرت آدم کو جنت سے زمین پر اتارا گیا۔ اس واقعہ سے بھی ظاہر ہے کہ جہاں سے ارواح کا سلسلہ جاری ہے وہیں ان کو لوٹنا بھی ہے۔ الیٰ ربك منتهها افلاطونی اور نو افلاطونی فلسفہ تصوف کی چھاپ یونانی کلاسیکی تہذیب پھر اس کے اثر سے تمام یورپی تہذیب پر پڑی۔ یہی وجہ ہے کہ اس کلاسیکی تہذیب کا ہر اصول نپا تلا اور ہر ادارہ بندھا ٹکا ہے۔ ''اقبال کے نزدیک اسلامی اصول یونانی کلاسیکی تہذیب کے خلاف زبردست ردعمل تھا۔ اسلام نے زندگی اور کائنات کے حقائق پر اپنی اخلاقی بصیرتوں کی بنا رکھی''[۱]۔ اقبال ''اعیان نامشہود'' کی جگہ ہنگامۂ موجود ہی کو اصل حقیقت سمجھتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اس نے حکمت افلاطون کو مسلک گوسفندی سے تعبیر کیا اور اس کے مضر اثرات سے آگاہ کیا ہے۔

راہبِ دیرینہ افلاطوں حکیم
از گروہ گوسفندانِ قدیم

۱۔ روحِ اقبال۔ ص ۵۹۔ ڈاکٹر یوسف حسین خان

رخش او در ظلمت معقول گم
در کہستان وجود افگندہ سم
آنچناں افسون نا محسوس خورد
اعتبار از دست و چشم و گوش برد
فطرتش خوابیدہ خوابے آفرید
چشم ہوش او سرابے آفرید
بسکہ از ذوق عمل محروم بود
جان او وارفتہ معدوم بود
منکر ہنگامۂ موجود گشت
خالق اعیانِ نامشہود گشت
فکر افلاطون زیاں را سود گفت
حکمت او بود را نابود گفت
راہب ما چارہ غیر ازرم نداشت
طاقت غوغای ایں عالم نداشت

اس کے برعکس اقبال انسانی ذہن وروح کے امکانات پر یقین رکھتا ہے۔اس کی تصوریت سعی وعمل۔جدوجہد،تخلیق اقدار اور تسخیر کائنات پر منتج ہوکر اسرارِحیات کو فاش کرتی ہے۔وہ عشق کے وجدان کی بے پناہ اور عالمگیر قوتوں سے واقف ہے۔علم وعقل کی رسائی اور اس کی حدود سے بھی باخبر ہے۔"افلاطون کا انسان علم

اور عقل کا پتلا ہونے کے باوجود نامشہود اعیان کی پر اسراریت میں گرفتار ہے۔ وہ اصلی انسان نہیں۔ نہ اس میں کوئی عظمت و فضیلت ہے۔ افلاطون کی تعلیم کی تعقل پسندی نے حقیقی انسان کو اس کی نظروں سے اوجھل کر دیا۔ اس کا وجود کا نظریہ تعقل زدگی کے باعث یک طرف ہے۔ اقبال کے نزدیک وجود کی حقیقت حرکت اور عمل میں مضمر ہے۔ عالم کا صحیح عرفان اپنی ذات کے عرفان کیلئے ضروری ہے۔ اور ذات باری کے عرفان کیلئے بھی''[1]۔ غرض آدمی زندہ دل ہوتو وہ اس دنیا میں خوش گزراں ہے۔ مردہ دل ہو، تو خیالی دنیا میں جی لگا تا ہے۔

زندہ جاں را عالم امکاں خوش است

مردہ دل را عالم اعیان خوش است

اقبال کا مطلوب حقیقی انسان کون ہے؟ وہ جوان جو شاہین صفت ہو۔ یعنی باہمت۔ بلند پرواز، تیز نظر، مکان و ہم جنس سے بے پروا، خود اپنی رزق مہیا کرنے والا۔ غرضیکہ وہ درویش مستغنی ہو، اور اوصاف عالیہ سے متصف۔ اقبال کا حقیقی انسان وہ صاحب خودی بندۂ خدا ہے، جو فقر کی دولت سے غنی ہو اور جس کی فقیری پر شاہی کو بھی رشک آئے۔ وہ ایسا سیر چشم درویش ہو کہ مقصد اعلیٰ کے عشق میں دنیا کی بڑی سے بڑی نعمت کو خاطر میں نہ لائے۔ اقبال کے مطلوب انسان میں وہ عورت بھی شامل ہے۔ جو عفت و عصمت کا پیکر اور غیرت و خوداری کا نمونہ ہو کر ایسے عالی صفت انسانوں کو جنم دیکر ان کی تربیت و پرورش کرے۔

۱۔ روحِ اقبال۔ ص ۱۵۷۔ ڈاکٹر یوسف حسین خان

گوکہ اس کے جوہر بے ملت غیر (رفیق حیات) نہیں کھل سکتے۔ اقبال کا مطلوب ومحبوب وہ بندۂ خدا ہے جو قوت ایمان اور ذوق یقین سے مالا مال ہو۔ جو خودی کی منزلیں طے کر کے منصبِ نائبِ الٰہی کے لایق ہو۔ جو تخلیق اقدار اور تسخیر کائنات کر سکے۔ جو تخلقو ا با خلاق الله کا نمونہ ہو کر خود خدا کا بھی مطلوب ہو اور جو تمام کائنات کیلئے رحمت ثابت ہو جائے۔ اسی کو اقبال نے ''مرد مومن'' یا ''مردِ کامل'' کے نام سے موسوم کیا ہے۔

اقبال کو اس امر پر افسوس ہے کہ لوگوں نے فقر یا درویشی کو جو مردِ مومن کی ایک خاص صفت ہے، رہبانیت کے مترادف سمجھا ہے۔ رہبانیت آدمی کو غار و کوہ یا خانقاہ میں محصور کرتی ہے۔ نتیجہ کے طور پر وہ زندگی کے تقاضے پورا نہیں کرسکتا۔ جن کے لئے عزم و عمل اور حرکت کی ضرورت ہے۔

کچھ اور چیز ہے شاید تری مسلمانی
تری نگاہ میں ہے ایک فقر و رہبانی
سکوں پرستی راہب سے فقر ہے بیزار
فقیر کا ہے سفینہ ہمیشہ طوفانی

فقر کی تعریف وتوصیف میں یہ اشعار ملاحظہ ہوں

فقر کافر خلوت و دشت و دراست
فقر مومن لرزۂ بحر و بر است

آن خدارا جستن از ترک بدن
ایں خودی را بر فساں حق زدن
آن خودی راکشتن و واسوختن
ایں خودی راچوں چراغ افرد ختن

(پس چہ باید کرد)

خودی کے عرفان اور درویشانہ سیرت سے فقر کیا سے کیا ہو جاتا ہے

محرم خودی سے جس دم ہوا فقر
تو بھی شہنشاہ میں بھی شہنشاہ
قوموں کی تقدیر وہ مرد درویش
جس نے نہ ڈھونڈی سلطاں کی درگاہ

(ضرب کلیم)

رسمی تصوف چونکہ ایسے فقر سے بیگانہ ہے اور اس میں اجتماعی زندگی سے گریز کی تعلیم ملتی ہے۔ اس لئے اقبال اس سے بیزار ہے۔ اس کے برعکس صحیح اسلامی تصوف واحسان عزم وعمل اور حرکت وتغیر کے اصول پر مبنی ہے اور اسی سے قوت حاصل کر کے روحانی اور اخلاقی قدروں کی نشاندہی کرتا ہے اور اسرار حیات کی نقاب کشائی بھی۔

مرد فقیر یا مرد مومن کی تعریف وکمالات کے بارے میں اقبال کے یہاں جابجا اشعار ملتے ہیں۔ چند اشعار ملاحظہ ہوں

کوئی اندازہ کر سکتا ہے اس کے زورِ بازو کا
نگاہ مردِ مومن سے بدل جاتی ہیں تقدیریں
کافر ہے تو تلوار پہ کرتا ہے بھروسہ
مومن ہے تو بے تیغ بھی لڑتا ہے سپاہی

ہاتھ ہے اللہ کا بندۂ مومن کا ہاتھ
غالب و کار آفریں کار کشا کار ساز
خاکی و نوری نہاد بندۂ مولا صفات
ہر دو جہاں سے غنی اس کا دل بے نیاز
نرم دم گفتگو گرم دم جستجو
رزم ہو یا بزم ہو پاک دل و پاکباز

ہر لحظہ ہے مومن کی نئی آن نئی شان
گفتار میں کردار میں اللہ کی برہان
قہاری و غفاری و قدوسی و جبروت
یہ چار عناصر ہوں تو بنتا ہے مسلمان
جس جگر لالہ میں ٹھنڈک ہو وہ شبنم
دریاؤں کے دل جس سے دہل جائے وہ طوفان

ہو حلقۂ یاراں تو بریشم کی طرح نرم
رزم وحق و باطل ہو تو فولاد ہے مومن

نگہ بلند، سخن دلنواز و جاں پر سوز
یہی ہے رختِ سفر میر کارواں کیلئے

ایسے ہی مردِ خدا کی آمد کیلئے اقبال نے ملّا زادہ ضیغم لولابی (کشمیری) کی زبانی یہ دعا کرائی ہے۔

نصیب خطہ ہو یارب وہ بندۂ درویش
کہ جس کے فقر میں انداز ہوں کلیمانہ

اوراس کیلئے اہلِ خطہ مدت سے روبراہ ہیں، اب یہ خاص شعر ملاحظہ ہو۔

جہاں تمام ہے میراث مرد مومن کی
مرے کلام پہ حجت ہے نکتۂ لولاک

اس کی بنیاد حدیث قدسی لو لاک لما خلقت الافلاک (یعنی اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے، اگر تو نہ ہوتا تو افلاک کو پیدا نہ کرتا)

مردِ مومن کے علاوہ اقبال کے کلام میں جو مردِ کامل کا تصور ملتا ہے۔اس کا مکمل ترین نمونہ بھی آپؐ ہی ہیں۔جن کی شان میں اوپر کی حدیث مروی ہے۔ قرآن میں بھی متعدد مقامات پر اللہ تعالیٰ کے اس عبدِ خاص اور مرسل اعظمؐ کی شان کمال اور فرضِ منصبی کو بیان کیا گیا ہے، میں تین چار آیات پر اکتفا کرتا

ہوں۔

یا ایھا النبی انا ارسلنك شاهد ا ومبشرا و نذیرا و داعیاً الی الله باذنه و سراجا منیرا (ای نبیؐ بہ تحقیق ہم نے آپ کو شاہد (توحید کا) اور بشارت دینے والا۔ اور نذیر (خوف دینے والا) بنا کر بھیجا اور اللہ تعالیٰ کی طرف سے داعی اس کے اذن سے اور روشن چراغ۔ هوا الذی ارسل رسوله بالهدی و دین الحق لیظهره علی الدین کله و لوکره المشرکون۔ وہ اللہ تعالیٰ ہے جس نے اپنے رسولؐ کو ہدایت یعنی قرآن مجید اور سچا دین یعنی اسلام دیگر بھیجا ہے تاکہ اس دین کو تمام (بقیہ) دینوں پر غالب کردے، گو مشرک کیسے ہی ناخوش ہوں۔

هوالذی بعث فی الامیین رسولا منهم یتلوا علیهم اٰیاته و یزکیهم و یعلمهم الکتٰب والحکمته و ان کانوا من قبل لفی ضلال مبین۔ واٰخرین منهم لما یلحقو بهم و هو العزیز الحکیم۔ (خدا) وہی ہے جس نے عرب کے ناخواندہ لوگوں میں انہی کی قوم میں سے ایک پیغمبر بھیجا۔ جو ان کو اللہ تعالیٰ کی آیتیں پڑھ پڑھ کر سناتے ہیں اور ان کو (عقاید باطلہ و اخلاق ذمیمہ سے) پاک کرتے ہیں اور انکو کتاب اور دانشمندی کی باتیں سکھلاتے ہیں اور یہ لوگ آپ کی بعثت سے پہلے کھلی گمراہی میں تھے۔ اور علاوہ دوسرے بھی ان سے جو ہنوز ان میں شامل نہیں ہوئے یعنی تمام امت (قیامت تک) اور وہ زبردست حکمت والا ہے۔

مردمومن اور انسان کامل علامہ اقبال کے محبوب ترین اشخاص ہیں۔ان کی محبت واطاعت کا مرجع ومرکز انسان اکمل یعنی رسول اکرمؐ ہیں۔جن کے نور سے وہ مستنیر ہوتے ہیں۔لہذا اقبال کے عشق رسولؐ اور اس کے جوش وخلوص کی کیفیت سمجھ میں آسکتی ہے۔

جاوید نامہ میں اقبال پیر رومی کی رہنمائی میں افلاک کے اپنے روحانی سفر میں جب فلک مشتری پر پہنچتے ہیں، تو وہاں منصور، مرزا غالب اور قرۃ العین طاہرہ (خاتون عجم) کی ارواح سے ملاقات کرتے ہیں۔وہ تینوں پہلے خودشناسی کے ترانے چھیڑتے ہیں، پھر اقبال کے سوالات کا جواب دیتے ہیں، غالب اپنے اس شعر

ہر کجا ہنگامۂ عالم بود
رحمتہً اللعالمینی ہم بود

کا مطلب ایک اور شعر سے سمجھاتے ہیں

خلق و تقدیر وہدایت ابتدا است
رحمتہً اللعالمینی انتہا است

''اس میں آیہ کریمہ والذی قدر فھدی کی طرف اشارہ ہے۔یعنی خلق وتقدیر وہدایت ابتداء ہے۔اور رحمتہ العالمینی انتہا۔گویا اس نے دوسرے لفظوں میں حلاج کی بات کو دہرایا کہ آنحضرتؐ کی ذات کائناتی اصول تھی جس کا ظہور ہنگامہ عالم کی اصلاح ودرستی کیلئے ہمیشہ ہوتا رہیگا''[1]

ا۔روحِ اقبال۔ص ۲۰۹۔ڈاکٹر یوسف حسین خان

اقبال چونکہ حلاج کے عشق رسولؐ سے متاثر ہیں اس لئے خیالات جو اس کی تصنیف کتاب الطواسین سے لئے ہیں، یوں ترجمانی کی ہے۔

پیش او گیتی جبیں فرسودہ است
خویش را خود عبدہٗ فرمودہ است
عبدہٗ از فہم تو بالاتر است
زانکہ او ہم آدم و ہم جوہر است
جوہر او نے عرب نے اعجم است
آدم است وہم ز آدم اقدم است
عبدہٗ صورت گر تقدیر ما
اندریں ویرانہ ہا تعمیر ما
عبد دیگر عبدہ چیزے دیگر
ما سراپا انتظار اور منتظر
عبدہٗ با انتہابے انتہا است
عبدہٗ را صبح و شام ماکجا است
کس ز سر عبدہ آگاہ نیست
عبدہٗ جز سر الا اللہ نیست
لا الہ تیغ و دم او عبدہ
فاش تر خواہی بگو ہُو عبدہ

عبدہٗ چند و چگونِ کائنات

عبدہٗ راز درون کائنات

ان ابیات کا مجموعی طور پر مفہوم یہ ہے کہ آنخضرت ﷺ پہلے حق تعالیٰ کے بندے اور اس کے بعد رسول ہیں، اور اسی بندگی میں آپ کی عظمت وفضیلت پوشیدہ ہے۔ آپ کی بندگی نے حق کو خلق میں اور خلق کو حق میں دیکھا۔ یہ بندگی افراد اور اقوام کی تقدیر کی صورت گری کرتی اور ویرانوں کو آباد کرتی ہے۔ عبدہ کی ابتدا زمان میں ہوئی لیکن اس کی انتہا زمان سے ماورا ہے۔ اس میں کائنات کا راز مضمر ہے۔ وہ نہ عربی ہے، نہ عجمی۔ وہ آدم ہوتے ہوئے بھی آدم سے افضل ہے۔ وہ لا الہٰ الا اللہ کی تیغ کی دھار ہے۔ اگر چہ وہ الوہیت کے مرتبے پر فائز نہیں۔ لیکن اس میں حقیقت مطلق کی جلوہ گری نظر آتی ہے۔ وہ کبریا کا عین اور اس کی صفات کا مظہر ہے۔[1]

اس کے بعد اقبال (زندہ رود) اور حلاج کے سوال و جواب کا سلسلہ یوں جاری رہتا ہے۔

(زندہ رود)

کم شناسی عشق را ایں کار چیست

ذوق دیدار است پس دیدار چیست؟

۱۔ روحِ اقبال۔ ص ۲۰۹۔ ڈاکٹر یوسف حسین خان

(حلاّج)

معنی دیدار آں آخر زماں
حکم او بر خویشتن کردن رواں
در جہاں زی چوں رسولؐ انس و جاں
تا چو اوباشی قبول انس و جاں

یعنی آنحضرت کا دیدار ان کے عشق واطاعت سے عبارت ہے۔ دنیا میں انہی کے حکم کے آگے سرتسلیم خم کرنا چاہیۓ۔ تا کہ ان کی طرح جن وانس میں قبول حاصل ہو۔ مراد یہ کہ شریعت کی پیروی کے بعد مومن اپنی خودی کو دیکھے اور پرکھے، یہی دیدار رسولؐ ہے کیونکہ سنت رسولؐ اسرارِ الٰہی میں سے ایک راز ہے۔

(زندہ رود)

چیست دیدار خدائے نہ سپہر
آنکہ بے حکمش نہ گردد ماہ ومہر

(حلاّج)

نقش حق اول بجاں انداختن
باز او را در جہاں انداختن
نقش جاں تادر جہاں گردد تمام
می شود دیدار حق دیدارِ عام

نقش حق داری جہاں نخچیر تست
ہم عنان تقدیر با تدبیر تست

آنحضرتؐ کے دیدار کا یہ بھی نتیجہ نکلتا ہے کہ انسان اپنی ذات میں نقش حق کو بٹھائے۔ پھر اس نقش سے جہاں و کائنات کو روشناس کرے۔ اگر انسان کے دل میں نقش حق بیٹھ گیا ہے تو سارا جہاں اس کا شکار ہے اور تقدیر اس کی تدبیر کے موافق ہو جاتی ہے۔" انسان کامل کی یہ خصوصیت ہے کہ اس نے جو کچھ دیکھا ہے۔ اسے دوسروں کو دکھانے پر پوری قدرت رکھتا ہے۔ اس طرح دیدار حق دیدار عام ہو جاتا ہے"[۱]

(زندہ رود)

نقش حق را در جہاں انداختند
من نمی دانم چساں انداختند

اقبال کے نزدیک انفرادی اور اجتماعی زندگی کو مستحکم کرنے کا ایک مؤثر ذریعہ عشق رسولؐ ہے۔ خاص کر اس کے فلسفۂ بے خودی میں اس کی خاص اہمیت ہے۔ توحید اور رسالت اسلامی ملت اور تمدّن کی ساخت میں بنیادی روحانی اجزاء ہیں"[۲]

۱۔ روحِ اقبال۔ ص ۲۱۰۔ ڈاکٹر یوسف حسین خان
۲۔ ایضاً

حکمتش یک ملّت گیتی نورد

براساس کلمۂ توحید کرد

''ارمغان حجاز'' میں عشق رسولؐ کے متعلق درد و اثر سے مملو بعض قطعات ملتے ہیں۔ اقبال نے ایک جگہ کہا ہے کہ میں نے اپنا فلسفۂ خودی عشق رسولؐ سے اخذ کیا ہے۔ رسول اکرمؐ سے مخاطب کر کے کہا ہے کہ جہاں عشق سے ہے اور عشق تیرے سینے سے صادر ہوا۔ جبریل امینؑ میں بھی تیرے آئینے کا جوہر موجود ہے۔ یہاں پر صرف دو قطعے ملاحظہ ہوں۔

چو خود را در کنار خود کشیدم
بسوز تو مقام خویش دیدم
دریں دیر از نوائی صبح گاہی
جہانِ عشق و مستی آفریدم

بدن وا ماندہ و جانم درتگ و پوست
سوئے شہرے کہ بطحا در رہِ او است
تو باش اینجا و باخاصاں بیامیز
کہ من دارم ہوائے منزل دوست

یعنی میں تو اب منزلِ دوست (مدینۂ منورہ) کو جاتا ہوں آپ اپنے بندگان خاص کیساتھ مکّہ ہی میں رہیے۔ سبحان اللہ!

غرض یہ جو کچھ اب تک اقبال کے عشقِ رسولؐ کے بارے میں کہا گیا۔ اس سے صاف ظاہر ہے کہ انہوں نے اسی سے سب کچھ حاصل کیا ہے۔ نیز انہوں نے اس عشق کی وہ تعبیرات فرمائی ہیں، اور اس کے وہ امکانات ظاہر کئے ہیں، جن سے بڑے بڑے دیندار علماء وصوفیہ بے خبر معلوم ہوتے ہیں۔ دراصل دین اور شریعت کی حقیقت عشق رسولؐ کے بغیر سمجھ میں نہیں آسکتی۔ یہی عشق ''مردِ مومن'' اور ''انسانِ کامل'' کا خاصہ ہے جس کی بدولت وہ انسان اکمل سرورِ کائناتؐ کے رنگ میں صبغة اللهِ (خدا کا رنگ) اختیار کرتے ہیں۔ مومن کیلئے رسول اکرمؐ کی محبت و اطاعت دونوں لازم وملزوم ہیں۔ انہی کی حرارت وحرکت سے وہ منزل مراد کو پہنچ سکتا اور قربِ الٰہی حاصل کرسکتا ہے۔ اسی لئے علامہ نے فرمایا ہے۔

بمصطفٰیؐ برساں خویش را کہ دیں ہمہ اوست
اگر بہ او نہ رسیدی تمام بولہبی است

اہلِ ایمان کو اللہ تعالیٰ سے شدید محبت (عشق) ہے۔ والذین اٰمنوا اشد حبا لله اور یہ محبت رسول اللہ کی اطاعت ہی سے ثابت ہوسکتی۔ قل ان کنتم تحبون الله فاتبعونی یحببکم الله بلکہ اس کے نتیجے میں اللہ تعالیٰ کی محبت بھی ارزانی ہوتی ہے۔ لہذا رسالت و وحدت ایک دوسرے کیلئے لازم و ملزوم ہیں۔ رسالت ہی کی راہ اور روشنی سے توحید اور اس کی حقیقت سمجھ میں آسکتی ہے۔ اللہ تعالیٰ نے اسی کی تبلیغ وہدایت کیلئے انبیاء کو مبعوث فرمایا۔ توحید کا

وہی تصور صحیح ہو سکتا ہے۔ جس کا عرفان صاحب وحی کو ہوا ہو۔ خدا کا رسولؐ وہی کہتا ہے جو اس کے تجربے اور مشاہدے میں آیا ہو اور جس کی بنیاد وحی پر ہو۔ اقبال کا خدا تعالیٰ کے متعلق وہی عقیدہ ہے جو اسلام کا صحیح عقیدہ ہے۔ اسلام نے جس خدا کی وحدانیت کی تبلیغ کی ہے وہ ایسا واحد ہے۔ جس کا کوئی شریک نہیں ہے

باطل دوئی پسند ہے حق لاشریک ہے
شرکت میانۂ حق و باطل نہ کر قبول
کھویا نہ جا صنم کدۂ کائنات میں
محفل گداز گرمیِ محفل نہ کر قبول

توحید الوہیت کا تقاضا ہے کہ خدائے وحدہٗ لاشریک ہی کو معبود و مقصود، حاجت روا، مشکل کشا اور فریادرس تسلیم کیا جائے۔ یہ کیفیت جب انسان کے دل و دماغ میں پیدا ہوتی ہے، اس کو حقیقی آزادی حاصل ہوتی ہے۔ غلامی کے تمام بندھنوں سے اس کو نجات ملتی ہے۔ وہ کسی قہرمانی قوت کے آگے بھی سرنگوں نہیں ہوتا۔ صرف حق تعالیٰ کے آگے سربسجود رہتا ہے۔

یہ ایک سجدہ جسے تو گراں سمجھتا ہے
ہزار سجدے سے دیتا ہے آدمی کو نجات

مومن کا ایمان ہے کہ اس کا خدا حقیقی ہے، باقی تمام اوہامی، بے معنی و بے حقیقت ہیں۔ لہٰذا اس عقیدہ کے اثر و قوت سے وہ خود بھی ہر مخلوق سے بلند ہے۔

مومنے بالائے ہر بالاترے
غیرت او برنتابد ہمسرے
خرقۂ لاَ تحزنوُ اندر برش
انتمُ الاعلون تاجے برسرش

توحید ہی امت مسلمہ کی حقیقت ہے، اسی کے ایمان میں اس کی جان ہے۔ یہی اصلِ حیات ہے اور اسی سے کشود کا امکان ہے۔ یہی مسلمان کا لازوال سرمایہ ہے اور اسی سے اس کی مشکل کشائی ہوتی ہے۔

ملتِ بیضا تن و جاں لا الہ
ساز مارا پردہ گرداں لا الہٰ
لا الہٰ سرمایۂ اسرارِ ما
پردہ بندِ شعلۂ افکارِ ما

توحید کی حقیقت اور اور گونا گوں فوائد پر اقبال نے جابجا اظہار خیال کیا ہے۔ توحید کے عقیدے اور اس پر کاربند رہنے سے فرد و ملت وہ قوّت و جبروت حاصل کرتے ہیں جس کا تصور اور امکان اس کے بغیر نہیں ہوسکتا۔ یہ ابیات ملاحظہ ہوں

ملت چوں می شود توحید مست
قوت و جبروت می آید بدست

مردہ از یک نگاہی زندہ شو
بگذر از بے مرکزی پایندہ شو
وحدت افکار و کردار آفریں
تا شوی اندر جہاں صاحب نگیں
فرد از توحید لاہوتی شود
ملت از توحید جبروتی شود
بایزید و شبلی و بوذر ازوست
اُمتاں را طغرل وسنجر ازوست
بے تجلی نیست آدم را ثبات
جلوہَ او فرد و ملت را حیات
ہردو از توحید می گردو کمال
زندگی ایں را جلال آن را جمال
ایں سلیمانی است آن سلمانی است
آن سرائے فقرو ایں سلطانی است
آن یکی بیند آن گردد یکی
در جہاں با آں نشیں با ایں بزی

''توحید میں جس طرح عقائد کا کمال ہے، اسی طرح اپنے معتقد کو بھی کامل

بنا دیتی ہے۔ وہ انسان کو خدا کا حقیقی اور نائب بنا کر اسے آسمان و زمین کی حکمرانی سونپتی ہے۔ پھر اسے خدائے واحد اور اپنے سوا دنیا کی کوئی چیز مرغوب نہیں ہوتی اور وہ سب کچھ اپنے ماتحت پاتا ہے۔"[1] چنانچہ اقبال نے کہا ہے

مرد مومن از کمالاتِ وجود
او وجود و غیر او ہر شی نمود
گر بگیرد سوز و تاب لا الٰہ
جز بکام او نہ گردد مہر و ماہ
نکتۂ می گویم از مردانِ حال
امتاں را "لا" جلال "الا" جمال
لا و الا احتساب کائنات
لا و لا فتحِ بابِ کائنات
ہر دو تقدیر جہانِ کاف و نون
حرکت از "لا" زاید از "الا" سکون
تا نہ رمز لا الٰہ آید بدست
بندِ غیر اللہ را نتواں شکست
ہر کہ را ایں سوز باشد در جگر
ہولش از ہول قیامت بیشتر

ا۔ توحید کے ارتقائی مدارج۔ دین محمد شفقتی (ایک مقالہ) مطبوعہ رسالہ "اقبال" لاہور برائے اکتوبر ۱۹۵۴ء

ہر کہ اندر دست او شمشیر لا است

جملہ موجودات را فرمانرواست

توحید ہی کا ثمرہ الارض لله۔ والحکم لله پر ایمان ہے۔ ایک زمین پر حکومت الٰہی کا قائل ہے، جس کی نیابت کا سزاوار مرد مومن کے سوا اور کوئی نہیں۔ اسی لئے اقبال نے دنیا کے ظالم و جابر حکمرانوں کو للکار کر کہا ہے۔

سروری زیبا فقط اس ذات بے ہمتا کو ہے

حکمراں ہے اک وہی باقی بتانِ آذری

اور ہر آزاد فطرت کو یہ پیغام سنایا ہے

از غلامی فطرت آزاد را رسوا مکن

تا تراشی خواجۂ از برہمن کافر تری

کلمۂ توحید لا الہ الا اللہ اسلام کی جان ہے۔ اسی سے موت بھی حیات ہے، ورنہ زندگی بھی موت سے کچھ کم نہیں۔ اس عقیدہ کی کمزوری یا خرابی فرد و ملّت کے تمام امراض کی جڑ ہے۔ لا ایک کافر و ملحد بھی کہتا ہے۔ لیکن اس کے ساتھ الا اللہ کہنا اور اسکو اپنی زندگی پر حاوی کرنا مردِ مومن (موّحد) کا کام ہے

نہاد زندگی میں ابتدا ''لا'' انتہا ''الا''

پیام موت ہے جب ''لا'' ہوا ''الا'' سے بیگانہ

وہ ملت روح جس کی لا سے آگے بڑھ نہیں سکتی

یقین جانو ہوا لبریز اس ملت کا پیمانہ

کئی صدیوں سے مسلمان توحید سے دوری کے باعث زندگی کے ہر شعبے میں ناکام و نامرادرہے ہیں اور طرح طرح کی مشکلات میں گرفتار ہوئے ہیں۔ اس پر علامہ اقبال حسرت وافسوس سے کہتے ہیں

بتوں سے تجھ کو امیدیں خدا سے نومیدی
مجھے بتا تو سہی اور کافری کیا ہے؟

یہ کافری تو نہیں، کافری سے کم بھی نہیں
کہ مردِ حق ہو گرفتار حاضر و موجود

زباں سے کہہ بھی دیا لا الٰہ تو کیا حاصل
دل و نگاہ مسلماں نہیں تو کچھ بھی نہیں

ایک زمانے میں توحید مسلمان کی زندہ قوت تھی، آج یہ علم کلام کا محض ایک مسئلہ ہو کر رہ گئی ہے۔

زندہ قوت تھی جہاں میں یہی توحید کبھی
آج کیا ہے؟ فقط اک مسئلہ علم کلام

چونکہ دور جدید میں اقوام عالم غلامی کا جوتا اتار پھینکنے پر آمادہ نظر آتی ہے۔ جن میں اہلِ اسلام کسی سے پیچھے نہیں۔ اس لئے اقبال نے یہ پیشگوئی بھی کی ہے جو آج صحیح معلوم ہوتی ہے۔

شب گریزاں ہوگی آخر جلوۂ خورشید سے

یہ چمن معمور ہوگا نغمۂ توحید سے

توحید خالص اسلام کی بنیاد ہے۔اس کو متزلزل کرنے میں وجودی فلسفہ اور ہمہ اوستی تصوف نے کوئی کسر اٹھا نہیں رکھی ہے۔اگر ہمہ اوستی کو صحیح مانا جائے۔خدا اور انسان میں کوئی فرق نہیں رہتا۔اس سے زندگی میں اور بے مقصدی پیدا ہوتی ہے۔ تخلقو باخلاق الله (اپنے اندر خدائی صفات پیدا کرو) بے معنی ہوجاتا ہے۔اور انسان ارتقاء کی جانب کوئی قدم نہیں اٹھا سکتا۔ بلکہ سرے سے ہی اللہ تعالٰی کے احکام اور اس کے رسولؐ کے پیغام سے بے پرواہو کر کوئی ان کو اپنے آپ پر عائد نہیں کرسکتا۔ یہ نظریہ انسان کیلئے نہایت گمراہ کن اور اس کی زندگی کیلئے بڑا خطرناک ہے۔اگر ''سریان'' کے نظریئے یعنی ''ذاتِ واجب تعالٰی کو کائنات اور وجود انسانی میں جاری و ساری مانا جائے تو اشیاء کا امتیاز باقی نہیں رہتا۔ جب ہر چیز میں خدا کا جلوہ موجود ہے تو کوئی چیز بھی بری نہیں ہوسکتی۔انسان کی انفرادیت کُل میں جذب ہوجاتی ہے اور حقایق اشیاء باطل ٹھہراتے ہیں اور اخلاق واقدار کا نظام درہم برہم ہوجاتا ہے۔لیکن ذاتِ تعالٰی کو کائنات اور حیات سے ماورا مانتے ہیں، یہ بڑا خطرہ ہے کہ اس کی حیثیت ایک بے تعلق تماشائی کی سی ہوجاتی ہے۔ جو آسمان پر بیٹھ کر حکومت کرتا ہے۔

اسی خطرے کا اظہار اس شعر میں کیا گیا ہے۔

بٹھا کے عرش پر رکھا ہے تو نے اے واعظ
خدا وہ کیا ہے جو بندوں سے احتراز کرے[1]

لہٰذا سلامت روی اسی میں ہے کہ سریان و ماورایت دونوں کو تسلیم کیا جائے۔ ذات واجب تعالیٰ متصل عالم بھی ہے اور منفصل عالم بھی۔ وہ عالم میں داخل بھی ہے اور خارج بھی۔ اصل وجود حق سبحانہ تعالیٰ ہی کا مسلم ہے۔ ''عالم اور انسان کا وجود اضافی اور اعتباری حیثیت رکھتا ہے۔ انسانی فطرت کو اِدھر اُدھر بھٹکنے کے بعد اسی کی ذات میں پناہ ملتی ہے اور جب وہ چارسُو کے انتشار سے حیران اور پریشان ہو جاتا ہے تو اسی ذات کا سہارا ڈھونڈتا ہے۔

نگہ الجھی ہوئی ہے رنگ و بو میں
خرد کھوئی گئی ہے چار سو میں
نہ چھوڑ اے دل فغانِ صبحگاہی
اماں شاید ملے اللہ ھُو میں[2]

''توحید کا اصول کائنات اور روحانی زندگی کا فعال عنصر ہے۔ جس سے کثرت تحقق کی صحیح توجیہ ممکن ہے۔ اثبات توحید کے بغیر حیات اپنے مرکزی نقطے سے محروم رہتی ہے۔ جس کے بغیر اس کا تحقق و کمال ممکن نہیں۔

۱۔ روحِ اقبال۔ ص ۳۷۵۔۳۷۶۔ ڈاکٹر یوسف حسین خان
۲۔ روحِ اقبال۔ ص ۲۹۰۔ ڈاکٹر یوسف حسین خان

خودی کا سرِ نہاں لا الہٰ الا اللہ
خودی ہے تیغ، فساں لا الہ الا اللہ[1]

ذات الٰہی وہ حقیقت واحدہ ہے۔ جس میں تمام عالم متعین ہے۔ حقیقی وجود صرف اسی کا ہے۔ ''خالص توحید وہ ہے جبکہ حق کو حق میں دوسروں سے قطع نظر کر کے دیکھا جائے۔ یہ توحید ذاتی ہے۔ جو صفات وشیون کے تنزلات سے یکسر پاک ہے۔ مردِ مومن کی زندگی کا مقصد ومنتہا یہی ہے۔

مردِ مومن در نسازد باصفات
مصطفیٰؐ راضی نہ شد الّا بذات[2]

''توحید کا اصول وہ نقطہ ہے جس کے گرد عالم چکر لگا رہا ہے۔ فطرت کے گونا گوں افعال کا مقصد ومنتہا یہی ہے۔ کائنات اور حیات کا معمہ اسی سے حل ہوسکتا ہے۔ جب تک انسان لا الہ کا رمز شناس نہ ہوجائے۔ اس وقت تک وہ ماسوی اللہ کی غلامی سے آزاد نہیں ہوسکتا اور نہ اپنی ذات کا تحقق کرسکتا ہے۔

نقطۂ ادوارِ عالم لا الہ
منتہائے کارِ عالم لا الہ
لا و الّا احتساب کائنات
لا و الا فتح باب کائنات

ا۔ روحِ اقبال۔ ص ۳۹۰۔ ڈاکٹر یوسف حسین خان
۲۔ روحِ اقبال۔ ص ۳۹۰۔ ڈاکٹر یوسف حسین خان

ہردو تقدیرِ جہاں کاف و نون
حرکت از لا زاید ازالا سکون
تانہ رمز لا الہ آید بدست
بندِ غیر اللہ را نتواں شکست[1]

''ذات واجب سے وابستہ ہوکر انسان کی صلاحیتیں بروئے کار آتی ہیں اور اس کی زندگی کو بامعنی بناتی ہیں۔ آنحضرتؐ نے توحید کو سب نیکیوں سے بڑھکر اور بمنزلہ دل کے قرار دیا ہے اگر وہ درست ہے تو دوسری نیکیاں بھی درست ہونگی۔ اگر وہ فاسد ہے تو تمام عمل فاسد ہوں گے۔

ان فی الجمسد مضغة اذا صلحت صلح الجسد کله و اذا فسدت فسد الجسد کله الا وهی القلب۔ اسی عقیدے کی رُو سے حکومت اور قدرت صرف ذاتِ الٰہی کیلئے مخصوص ہے۔ سوائے اس کے کوئی دوسرا واجب نہیں۔ وہی تمام جواہر کا خالق اور کائنات فطرت کثرت میں وحدت پیدا کرنے والا ہے۔ تمام امور کی تدبیر اور خلق اسی کی صفت ہے۔ ذات باری کی صفات پر ایمان لانا بھی توحید کا لازمہ ہے۔ انہی صفات کی ذریعے سے ذاتِ واجب اور بندے کے درمیاں تقرّب پیدا ہوتا ہے۔ انسان کا منصب بس اتنا ہے کہ وہ صفات الٰہیہ میں غور وفکر کرے، کیونکہ ان کا تعلق براہ راست اس کی زندگی اور عمل سے ہے۔

ا۔ روحِ اقبال۔ ص ۳۹۲۔ ڈاکٹر یوسف حسین خان

زندگی کے حقیقی رمز شناس رسول اکرمؐ کا ارشاد ہے۔ تفکروا فی الخلق ولا تفکروا فی الخالق (یعنی مخلوق کے متعلق غور کرو اور خالق کی بابت غور مت کرو) خلق پر غور وفکر کا نتیجہ وہ عمل ہے جو تسخیر جہاں کی ضمانت ہے اور جس سے معاشرتی زندگی کی بہتر تنظیم ہوتی ہے۔ برخلاف اس کے خالق کا علم سرحدِ ادراک سے پرے ہے۔ اس کی ذات کا وجدانی تجربے کے ذریعے سے احساس ممکن ہے۔ یہ احساس ہمارے علم کو گہرائی بخشتا اور زندگی کو ارتقاء کے راستے پر لے جانے میں مشعل راہ کا حکم رکھتا ہے۔ جب انسان ''منزل ما کبریا است''[1] کا عقیدہ رکھتا ہے، تو اس کے غور وفکر کا اس منزل تک پہنچنے کے وسائل تک محدود رہنا اچھا ہے۔ ان وسائل کا تعلق انفس وآفاق دونوں کے حقائق سے ہے۔ جن کا علم ذات باری کے احساس کو تقویت دینے کا موجب ہے۔ جو وجود میں جلوہ افروز ہونے کے ساتھ اس سے ماوراء ہے۔ توحید کے تنزیہی عقیدے کی رُو سے وہ وراء الوراء ہے۔

اقبال کے متصوفانہ تصورات کے سلسلے میں کچھ لوگوں نے یہ رائے ظاہر کی ہے کہ اقبال تصوف کے خلاف تھے اور اسے ملت اسلامیہ کیلئے مضرت رساں خیال کرتے تھے۔ ان لوگوں کی رائے میں اقبال کا وحدت الوجود کے تعلق سے سوچ اور اپروچ معاندانہ نوعیت کا ہے۔ مجھے اس خیال کے ساتھ اتفاق نہیں اس لئے کہ اقبال نے اس بات کی متعدد بار وضاحت کی ہے کہ جب تصوف فلسفہ بنتا

۱۔ مولانا روم کا شعر ہے۔

خود ز فلک برتریم وز ملک افزوں تریم — زیں دو چرا نگذریم منزل ما کبریاست

ہے تو میری روح اس کے خلاف بغاوت کرتی ہے۔ خواجہ حسن نظامی نے صوفیانہ نظریات، حافظ شیرازی پر کی گئی تنقید اور وحدت الوجود کے ضمن میں اقبال کے خیالات پر بھرپور حملہ کرنے کی تیاریاں شروع کیں۔ چنانچہ خواجہ حسن نظامی کے نام اپنے متعدد خطوط میں اقبال نے اپنے خیالات کا دفاع کرتے ہوئے ایک خط میں لکھا ہے۔

''میں شیخ محی الدین ابن عربی کی عظمت اور فضیلت دونوں کا قائل ہوں اور ان کو اسلام کے بڑے حکماء میں سے سمجھتا ہوں۔ مجھ کو ان کے اسلام میں بھی کوئی شک نہیں کیونکہ جو عقائد ان کے ہیں (مثلاً قدم ارواح اور وحدت الوجود) ان کو انہوں نے فلسفے کی بناء پر نہیں جانا بلکہ نیک نیتی سے قرآن حکیم سے مستنبط کیا ہے۔ پس ان کے عقائد صحیح ہوں یا غلط قرآن کی تاویل پر مبنی ہیں۔ یہ دوسری بات ہے کہ جو تاویل انہوں نے پیش کی ہے وہ منطق یا منقولی اعتبار سے صحیح ہے یا غلط اس لئے گو میں ان کو ایک مخلص مسلمان سمجھتا ہوں۔ مگر ان کے عقائد کا پیرو نہیں ہوں۔ اصل بات یہ ہے کہ صوفیاء کو توحید اور وحدت الوجود سمجھنے کا مفہوم سمجھنے میں سخت غلطی ہوئی ہے۔ یہ دونوں اصطلاحیں مترادف نہیں ہیں۔ مقدم الذکر کا مفہوم مذہبی ہے اور موخر الذکر کا مفہوم خالص فلسفیانہ ہے۔ توحید کی ضد کثرت نہیں ہے

جیسا کہ بعض صوفیاء سمجھتے ہیں، بلکہ شرک ہے وہاں وحدت الوجود کی ضد کثرت ہے۔ اسلام کی تعلیم نہایت صاف، واضح اور روشن ہے۔ یعنی کہ عبادت کے لایق صرف ایک ذات ہے، باقی جو کچھ کثرت عالم میں نظر آتی ہے۔ وہ سب کی سب مخلوق ہے، گو عملی اور فلسفیانہ اعتبار سے اس کی حقیقت ایک ہی کیوں نہ ہو"۔ ۱

اقبال کی حقیقت اور عظمت اس بات میں مضمر ہے کہ انہوں نے مختلف نظامہائے زندگی میں جن باتوں کو ملی قومی ادہ معاشرتی اعتبار سے مضر سمجھا۔ انہوں نے ان کی بھرپور تردید کی، چاہے ظاہری شکل وصورت کے لحاظ سے وہ باتیں کتنی ہی خوشنما اور دل کشا کیوں نہ تھیں۔ اقبال زندگی کے شاعر تھے۔ ان کا نظریہ حرکت وحرارت، جہد وعمل اور طاقت وتوانائی کے عالمگیر اصولوں پر مبنی تھا اور وہ ساری عمر اپنے فکر وفن سے انہی اصولوں کی نگہبانی اور ترجمانی کرتے رہے۔ تصوف ان کے ہاں یقیناً ایک روحانی تحریک تھی، لیکن اس تحریک کو چند ناعاقبت اندیش صوفیاء کی وجہ سے کافی نقصان پہنچا اور اس طرح صوفیاء اور علماء کے درمیان اس کے فائدہ مند اور نقصان دہ ہونے پر لمبی چوڑی بحثیں شروع ہوئیں۔ اقبال اس بحث میں زیادہ الجھے نہیں بلکہ انہوں نے اپنے خیالات سائنٹفک انداز میں پیش کیے اور حضرت شیخ احمد سرہندی کے وحدت الشہود کو سراہا

۱۔ اقبال اور اس کا عہد۔ ص ۷۷۔ ۷۸ پروفیسر جگن ناتھ آزاد۔ الادب لاہور

اور اس سلوک، فقر، عرفان اور مشاہد و مراقبہ کو داد و تحسین سے نوازا جس میں جد و جہد حیات کی ترغیب اور حقیقی تزکیۂ و تصفیہ کی تعلیم ملتی ہے۔ اس مختصر سی بحث کو میں علامہ کے ان روح پرور اشعار سے پایہ تکمیل تک پہنچاؤں گا۔

اک فقر سکھاتا ہے صیاد کو نخچیری
اک فقر سے کھلتے ہیں اسرارِ جہاں گیری
اک فقر سے قوموں میں مسکینی و دلگیری
اک فقر سے مٹی میں خاصیّت اکسیری
اک فقر ہے شبیرئ اس فقر میں ہے میری
میراثِ مسلمانی، سرمایۂ شبیری

......☆......

بشیر احمد نحوی کا تعلق قدیم مادر علمی قصبۂ بجبہاڑہ کے اس خاندان سے ہے، جو صدیوں سے عربی و فارسی کا گہوارہ رہا ہے۔ بشیر احمد نحوی کے دادا مولانا مصفّا چالیس ہزار ابیات پر مشتمل مثنوی "تاریخ الانبیاء" کے مؤلف ہیں اور ہزاروں طلبہ کو نصف صدی تک درسِ نظامی سے فیض یاب کر چکے ہیں۔ بشیر احمد نحوی نے ابتدائی تعلیم اپنے قصبے کے مختلف اسکولوں سے حاصل کی اور پھر اننت ناگ ڈگری کالج سے گریجویشن کر کے کشمیر یونیورسٹی سے ایم۔ اے، ایم۔ فل اور پی۔ ایچ۔ ڈی کی ڈگریاں امتیاز کے ساتھ حاصل کیں۔ پروفیسر کبیر احمد جائسی، پروفیسر ضیاء الحسن فاروقی اور پروفیسر آل احمد سرورؔ کی نگرانی میں تحقیق کا کام تکمیل کو پہنچانے کے بعد آپ کا تقرر یونیورسٹی کے شعبۂ اُردو میں بحیثیت لیکچرار کے ہوا اور بعد میں مختلف انٹرویوز میں شامل ہونے کے بعد آپ اقبال انسٹی ٹیوٹ کشمیر یونیورسٹی کے ڈائریکٹر مقرر ہوئے۔ اسلامیات، اقبالیات، اُردو ادبیات، معاشرت، فنونِ لطیفہ اور دیگر موضوعات پر آپ کے درجنوں چھوٹے بڑے مضامین منظر عام پر آ چکے ہیں۔ بشیر احمد نحوی کے والدِ بزرگوار معروف استاد اور اپنی مادری زبان کے علاوہ عربی، فارسی اور اُردو پر کامل دستگاہ رکھتے ہیں۔ بشیر احمد نحوی ۱۹۸۰ سے ۱۹۹۰ تک سرینگر دُوردرشن کے اہم پروگراموں کی نظامت کے فرائض انجام دیکر ایک نام پیدا کر چکے ہیں۔ اس وقت آپ ادارۂ اقبالیات کے سربراہ کی حیثیت میں یونیورسٹی کی ادبی سرگرمیوں میں کلیدی رول ادا کر رہے ہیں۔